# ARCHIVES
## DE
# PHILOSOPHIE

**Recherches et documentation**

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*






JANVIER 1956

# ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges pespectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.



---


*RÉDACTION :*

Manuscrits et Revues d'échanges : M. REGNIER
Service de presse, secrétariat : F. ÉVAIN

**ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**

Vals-près-le Puy
(Haute-Loire)

*ABONNEMENTS :* **BEAUCHESNE,** éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois d'octobre. L'année comporte 4 numéros faisant un total de 640 pp in-8o.

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

| | |
|---|---|
| Pour la France | **1900 fr.** |
| Pour l'Étranger | **2100 fr.** |
| Chaque cahier isolé | **600 et 650 fr.** |

*C. C. P. Beauchesne, PARIS 39-29.*

**ARCHIVES**
**DE**
# PHILOSOPHIE

**Tome XIX** — *Nouvelle série* — *CAHIER 2*



**BEAUCHESNE ET SES FILS**
À PARIS, RUE DE RENNES, 117
**Janvier 1956**

# HEIDEGGER ET L'ÊTRE[1]

## I

La pensée philosophique de *Heidegger* constitue non une Philosophie de l'Existence, mais une *Philosophie de l'Être*. La question fondamentale qu'elle vise ne concerne ni l'existence, ni l'homme, mais l'Être. Formant déjà, dans *Sein und Zeit*, le thème propre et déterminant de toutes les analyses, l'Être assume, dans les derniers écrits, d'une manière plus décisive encore, le rôle de principe directeur.

Certes, Heidegger s'occupe aussi de l'Ek-sistence (selon sa récente façon d'écrire ce mot), de l'homme qui ek-siste. Mais cette étude anthropologique se développe tout entière et exclusivement au profit du problème de l'Être. Aussi s'agit-il avant tout, pour lui, non du destin ou du salut de l'Ek-sistant particulier, mais du destin et de l'histoire de *l'Être*, en qui, cela va sans dire, est inclus le destin de l'Ek-sistant particulier.

C'est à bon droit que Heidegger se sépare de la philosophie existentielle, centrée sur l'existence individuelle; car sa réflexion ne gravite pas autour de l'existence, mais autour de l'*Être*. Quand il lui arrive de s'intéresser à l'existence, ce n'est pas pour elle-même, mais dans son rapport à l'Être; au reste, il n'est pas alors question de l'existence de l'individu, mais de la structure de l'Existence en général.

## II

Pour avoir une première idée de l'Être, tel que Heidegger le pense, on peut se référer à ce qu'il appelle la *Différence ontologique* c'est-à-dire à la distinction entre l'Étant (Seiend) et l'Être (Sein). L'Être se différencie de l'Étant, (ὄν), en ce qu'il en est le fondement (λόγος).

1. N.D.L.R. — Nous remercions l'éditeur de la revue UNIVERSITAS (Stuttgart, Tübinger Strasse 53), dans laquelle une première rédaction de cet article avait paru en 1951, de l'autorisation qu'il a bien voulu nous donner d'en faire usage. Le texte que nous présentons ici comprend des modifications et des compléments inédits de l'auteur, qui a revu lui-même la traduction.

C'est uniquement par l'Être que l'Étant est comme Étant, est constitué comme Étant. En conséquence tout concevoir (Begreifen) philosophique de l'Étant présuppose le concevoir de l'*Être*.

Selon la terminologie de *Sein und Zeit*, une réflexion uniquement tournée vers l'*Étant*, est *ontique*, tandis que est *ontologique* la recherche dont le regard se fixe sur l'*Être*. En ce sens, l'effort philosophique de Heidegger est *ontologique;* car sa question concerne l'Être, ou plus exactement, selon une autre formule du même livre, le sens de l'Être.

III

Cette philosophie de l'Être se développe dans la dépendance d'une vision bien définie de l'*histoire de l'Être*. En voici les traits principaux :

Toute la pensée philosophique occidentale en général, spécialement après *Héraclite* et jusqu'à nos jours, a été marquée par l'oubli de l'Être. En cela d'ailleurs, nul égarement proprement dit, mais simplement une première phase de l'*histoire de l'Être*. La pensée ne s'attachait qu'à l'Étant, ne dépassait pas l'*être de l'Étant*, c'est-à-dire encore son *Étantité*. L'Être lui-même, par delà l'être de l'Étant, tomba dans l'oubli.

Cet oubli de l'Être caractérise la *Métaphysique;* celle-ci est à l'œuvre au moins depuis Platon et Aristote, domine l'Antiquité chrétienne et le Moyen Age, et poursuit sa course dans les temps modernes jusqu'à l'idéalisme allemand et Nietzsche inclusivement, ce dernier inaugurant sa fin. Dans la mesure où l'être ou l'étantité de l'Étant peuvent en être appelés l'Essence (Wesen oder Essenz) l'époque de la Métaphysique est identiquement celle de la *Philosophie des Essences* (Essenzphilosophie).

Cependant, l'heure est venue, pense Heidegger, où *l'Être lui-même* se montre soit pour la première fois, soit après une longue éclipse. *La Métaphysique se trouve ainsi évincée;* l'aurore de l'*authentique philosophie de l'Être se lève*. Tandis que la Métaphysique s'enfonçait dans la nuit de l'oubli (λήθη) de l'Être, de son voilement (Verborgenheit), la philosophie de l'Être, telle que la voit Heidegger, s'épanouit au plein jour de l'ostension (Offenbarkeit), du dévoilement (Unverborgenheit, ἀλήθεια), de la vérité de l'Être.

Cette nouvelle philosophie de l'Être, dans *Sein und Zeit* s'appelait Ontologie; aujourd'hui, elle reçoit le nom d'*Ontologie fondamentale* (Fundamentalontologie), car, en éclairant l'Être, elle pose les fondements de l'ontologie, ce dernier terme désignant maintenant la

science de l'Étant et donc coïncidant avec celui de Métaphysique. La recherche ontologique dont nous avons parlé plus haut s'accomplit donc sur le mode de l'ontologie fondamentale. On le voit, l'emploi des termes Métaphysique (Ontologie) et Ontologie fondamentale, leur teneur même peut-être, ont quelque peu évolué dans l'œuvre de Heidegger.

En ce qui concerne l'histoire de l'Être, il est bien vrai que *l'Antiquité n'a pas encore* et *que Hegel n'a plus* envisagé l'Être en tant que problème propre; c'est pourquoi on a pu parler à leur sujet de *philosophie des essences*. Mais, contrairement à l'avis de Heidegger, entre ces deux extrêmes, et surtout en mouvance de pensée chrétienne, s'est développée une philosophie qui, à propos de la liberté humaine et de son fondement, la liberté divine, a rencontré l'Être comme problème propre. De cette philosophie on ne peut dire, sans plus, qu'elle est philosophie des essences. Reconnaissons pourtant que Heidegger va plus loin qu'elle, dans la mesure où il est le premier à faire de l'Être et de son sens le thème central de la réflexion philosophique.

IV

Ce qui caractérise spécifiquement, en premier lieu, la nouvelle philosophie de l'Être, c'est sa méthode, qui était primitivement apparentée à la *méthode phénoménologique* de Husserl, mais dont, au cours du temps, de profondes modifications l'ont de plus en plus éloignée.

Tandis que, grâce à elle, Husserl explorait le domaine des essences, Heidegger, lui, l'applique à la pénétration de l'Être, fondement de toute essentialité. Au reste, ce transfert au plan de l'Être assigne à la méthode un champ d'investigation qui d'abord et le plus souvent ne se révèle pas de lui-même et qu'il faut donc libérer et faire apparaître à partir de ce qui d'abord et le plus souvent se montre, c'est-à-dire, à partir de l'Étant. Cela tient au trait particulier de l'histoire de l'Être, que nous évoquions plus haut, à savoir : l'Être ne passe dans le dévoilement et la vérité qu'à partir de son voilement.

On aura une idée plus nette encore de cette méthode, si l'on note que, pour Heidegger, l'éviction de la Métaphysique inclut celle de la Logique traditionnelle. Celle-ci procède par concept, jugement, raisonnement; au gré de Heidegger, elle ne relève que de l'Étant et ne vaut que pour lui; car *l'Être*, quant à lui, ne se révèle qu'*anté-*

*rieurement à toute prédication*, et même *antérieurement à tout concevoir*. Ceci explique que, dans quelques écrits ou exposés oraux plus récents, Heidegger en vienne à un *mode d'expression* (Art des Sagens) qui évoque celui de la *poésie mythique* (das Mythisch-Dichterische); à cela contribue aussi le fait que, lorsqu'il porte témoignage de sa propre expérience de l'Être, Heidegger veut ne faire passer dans le mot rien de plus que ce qui se montre, et à la manière dont cela se montre, en évitant toute élaboration élargissante du contenu. Si nous qualifions de rationnel (das Rationale) le domaine de la Logique, il faut dire que le mode de connaissance heideggerien remonte jusqu'au fondement *pré-rationnel* de ce domaine. Ceci donnait à *Sein und Zeit* une tonalité plutôt *irrationnelle*; actuellement, par contre, il en résulte un trait accentué de *supra-rationalité* (Ueber-rationales).

Le point décisif, pour une discussion sur la philosophie de l'Être selon Heidegger, est (à notre avis) celui-ci : elle ne va jamais au delà de l'analyse de ce qui se montre ou apparaît. Certes, nous reconnaissons l'importance fondamentale d'une telle analyse. Mais nous pensons également qu'elle n'épuise pas la tâche d'une philosophie de l'Être, dont l'édification achevée exige au contraire que ce qui est dé-couvert comme phénomène soit pleinement élaboré à l'aide du concept, du jugement et du raisonnement. Car c'est ainsi seulement que ce qui se montre (Sich-zeigende), ce qui apparaît (Ercheinende) est rendu vraiment complètement visible selon ce qu'il est. Aussi bien, à notre avis, la Logique traditionnelle ne se contente-t-elle pas d'atteindre l'Étant; elle embrasse aussi l'Être. Mais, c'est évident, entre la Logique telle qu'elle se forme à partir de l'Étant et la Logique adéquate à l'Être, la différence est profonde. C'est cette différence qu'exprime la théorie de l'Analogie de l'Être. Avouons encore que trop souvent on ne l'exploite pas à fond.

## V

Ce qui précède permet d'indiquer *la voie* où s'engage le mouvement d'analyse propre à Heidegger. Mais d'abord, il faut éclairer le *rapport* que sa philosophie de l'Être *soutient avec l'homme*.

Le chemin vers l'Être s'inaugure en ce qui d'abord et le plus souvent se montre seul, c'est-à-dire en l'Étant. Celui-ci englobe *l'Infrahumain, l'homme et ses œuvres, et le Suprahumain* : l'*ange et Dieu*, dit Heidegger lui-même. On ne peut partir du Suprahumain, car, il ne se montre pas tout d'abord; on ne peut partir non plus de l'Infra-

humain, car, en lui, l'Être ne passe pas à la manifestation de soi. Le seul point de départ possible, c'est l'homme; en effet, la compréhension de l'Être (Seinsverständnis) est ce qui le caractérise comme Étant humain; dès lors, en lui seul l'Être se montre.

Ainsi considéré, l'homme s'appelle *Dasein* (Être-le-là), en tant qu'il est le *Là* de l'Être; il s'appelle aussi *Ek-sistence*, en tant qu'il se tient à la fois tendu *vers* l'Être et *intérieur* à l'Être (hinaus- und zugleich im Sein innesteht). L'analyse phénoménologique propre à cette philosophie de l'Être s'institue donc à partir de l'homme, en tant que, selon son Étantité propre, il est *Être-le-là* et *Ek-sistence*.

Son objet est d'expliciter la compréhension de l'Être telle qu'elle se produit essentiellement dans l'homme. L'Être étant ainsi rendu ouvert par l'Ek-sistence, la philosophie de l'Être de Heidegger se développe conjointement à une Philosophie de l'Ek-sistence.

De prime abord et le plus souvent, l'homme est captif de l'Étant; dans ce cas, l'Étant seul se montre. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger met en lumière cette situation et la caractérise comme la déchéance (Verfallen), l'inauthenticité (Uneigentlichkeit). Son Analyse pénètre plus avant, jusqu'à l'authenticité, jusqu'à l'apérité (Erschlossenheit) et à l'état de décision (Entschlossenheit), grâce à quoi, aussitôt, l'Être se rend présent. L'authenticité, en effet, s'origine fondamentalement dans l'Autre de tout Étant, dans le Non-Étant ou Néant, qui est un avec l'Être.

Alors que, autrefois, Heidegger faisait apparaître surtout dans l'homme individuel la tension existant entre l'état de perdition (Verlorenheit) dans l'Étant et l'état d'ouverture (Offenheit) à et pour l'Être (für das Sein), il la rapporte aujourd'hui aux phases fondamentales de l'histoire de l'Être. (Même autrefois pourtant, en dépit du caractère particulier de ce point de départ, Heidegger visait la structure de l'Ek-sistence en général.) Son enracinement dans l'Ek-sistence ne condamne pas a priori la philosophie de l'Être à l'échec; il est légitime, nécessaire même, qu'elle prenne son point de départ en l'homme, car, au sein du monde, c'est effectivement en lui seul que l'Être se montre en tant que tel.

## VI

Il est possible maintenant de définir plus précisément le *sens de l'Être*, qui devient visible à partir de l'homme.

Écartons d'abord l'*interprétation subjectiviste de l'Être*. Elle regarde la doctrine de Heidegger dans une lumière trop unilatéralement

kantienne. En effet, rapprochant l'Être de *l'a priori de Kant*, elle le prend pour une projet (Entwurf) apriorique de l'homme, grâce auquel ce dernier forme l'Étant. Il est vrai : « L'Être se rend lumineux à l'homme dans un projet extatique »[1]. Pourtant l'Être ne s'épuise pas dans le projet de l'homme; car « le projet ne crée pas l'Être »[2]; c'est pourquoi, celui-ci n'est pas « un produit de l'homme »[3], et ce « jet » (Wurf) est ce en quoi s'origine « l'état d'être jeté du Dasein »[4]. C'est exactement en ce sens que Heidegger veut que l'on comprenne déjà *Sein und Zeit;* il le dit expressément.

Vu plus profondément, « le projet est essentiellement un jeté. Le jetant, dans l'acte de projeter, n'est pas l'homme mais l'Être lui-même »[5]. L'homme « est jeté par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être »[6], et ce « jet » est ce « en quoi s'origine l'état-d'être-jeté du Dasein »[7]. Ce n'est donc pas l'Être qui provient du projet de l'homme mais l'état-d'être-jeté et le projet qui procèdent de l'Être.

Ceci est inconciliable avec toute interprétation subjectiviste. Le seul aspect selon lequel l'Être est relatif à l'homme, c'est qu'il ne vient à apparaître en tant qu'Être que par la médiation du projet humain à l'intérieur du monde.

## VII

Plus encore que l'interprétation subjectiviste, s'est répandue une manière *anthropologique* de comprendre l'Être heideggérien. Selon celle-ci, l'Être et l'être-homme (Menschsein) ne feraient qu'un; l'on n'aurait donc non pas une philosophie de l'Être conjointe à une philosophie de l'Ek-sistence, mais une pure philosophie existentielle,

1. "Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf,, (*Brief über den Humanismus*, paru d'abord en appendice à *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 84. Réimprimé sous le titre *Uber den Humanismus*, Frankfurt 1949., Nous donnerons les références aux deux éditions, Bern et Fr. Une traduction de cette *Lettre sur l'humanisme* par Roger Munier est parue dans les CAHIERS DU SUD, 1953, n° 319 et n° 320).

2. "Dieser Entwurf schaft nicht das Sein,, (*Brief*, Bern 84, Fr. 25).

3. Se référant à la phrase de *Sein und Zeit* "Nur solange Dasein ist, gibt es Sein,, Heidegger assure : "Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen,,. (*Brief*, Bern 83, Fr. 24).

4. "Der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt,,. (*Brief*, Bern 90, Fr. 29).

5. "Uber dies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst,, (*Brief*, Bern 84, Fr. 25).

6. "Der Mensch ist vielmehr vom Sein in die Wahrheit des Seins *geworfen*,, (*Brief*, Bern 75, Fr. 19).

7. "Der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt,,. (*Brief*, Bern 90, Fr. 29).

uniquement centrée sur l'homme. Cette interprétation se réclame de *Sein und Zeit*.

De fait, cette œuvre n'offre que « l'Analytique existentiale du Dasein »[1]; elle en développe les « caractères d'être », les « Existentiaux »[2]. Cependant (selon la première terminologie de Heidegger) cette « ontologie fondamentale » est ordonnée à l'Ontologie; l'exploration de l'être-homme prépare donc les voies à l'exposition de l'Être lui-même.

L'Être même s'identifie si peu avec l'homme, que, bien plutôt, il le *précède*, il en est le *fondement*. C'est ce que manifeste déjà la connexion, rappelée plus haut, selon laquelle l'état-d'être-jeté propre à l'homme se fonde dans le *jet de l'Être*. Mais, en général et universellement, vaut le principe que « l'Étant procède de l'Être »[3], car c'est uniquement ainsi que « peut survenir ceci : l'Étant est »[4]. Mais négligeons cela même, il reste que l'Être dépasse essentiellement l'Étant; en effet, « il est plus vaste que tout Étant »[5] et il englobe, notamment, outre l'homme, tout le reste de l'Étant que nous avons nommé plus haut. Tout Étant demeure en arrière de l'Être, à distance infranchissable. « Peut-être que le *est* ne peut se dire spécifiquement que de l'Être, de sorte que tout Étant n'*est* pas, n'*est* jamais au sens strict »[6].

Sans nul doute, l'homme jouit d'une spéciale proximité par rapport à l'Être, parce que « l'Être s'est investi en l'essence de l'homme par l'acte de penser », et qu'ainsi la « relation à l'Être »[7] constitue l'essence de l'homme. L'homme est préposé par l'Être même au rôle de « sentinelle », de « voisin », de « berger » de l'Être. Mais on voit aussi que cette proximité n'exclut pas la distinction entre l'Être et l'homme, qu'elle l'inclut au contraire et qu'en tout cela « l'essentiel n'est pas l'homme mais l'Être »[8].

1. "Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden,,. (*Sein und Zeit*, p. 13).

2. "Weil sie sich aus der Existentialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien,,. (*Sein und Zeit*, p. 44).

3. "Das Seinde dem Sein entstammt,, (*Was ist Metaphysik*, 5e édition, p. 40).

4. "Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen lässt : dass Seiende ist,,. (*Was ist Metaphysik*, p. 44).

5. "Das Sein ist weiter denn alles Seiende,, (*Brief*, Bern 76, Fr. 19).

6. "Vielleicht kann das *ist* in der gemässen Weise nur vom Sein gesagt werden, so dass alles Seiende nicht und nie eigentlich *ist*,,. (*Brief*, Bern 80, Fr. 22).

7. "Das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme,,. (*Was ist Metaphysik*, p. 44).

8. "...nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein,, (*Brief*, Bern, 79, Fr. 22).

Toutes ces citations réfutent éloquemment, semble-t-il, l'interprétation anthropologique de l'Être et garantissent ce que nous affirmions : il ne s'agit pas ici d'une philosophie existentielle, s'occupant de l'existence ou de l'homme comme de son objet propre.

## VIII

La réfutation de ces deux premières interprétations erronées aboutit à ce résultat : *l'Être* est de toute manière au delà de tout *Étant* et même au delà de l'homme. A la question *qu'*est cet Être ? beaucoup ne trouvent chez Heidegger que la réponse suivante : l'Être est *le Néant.* Ils s'en tiennent donc à une *interprétation nihiliste de l'Etre;* une fois encore, ils cherchent à l'appuyer sur *Sein und Zeit*, mais aussi sur *Was ist Metaphysik.*

Effectivement, l'analyse existentiale ne va pas au delà du Néant; l'être-homme se fonde sur le Néant, se reçoit lui-même, selon sa caractéristique propre, *à partir du Néant.* Prenant fréquemment ce Néant pour un abîme de vacuité, on a cru percevoir chez Heidegger la voix du nihilisme.

Mais, issu de « l'expérience fondamentale de l'oubli de l'Être »[1], *Sein und Zeit* s'attache à l'homme captif de l'Étant. Pour cet homme, il n'y a que l'Étant; au delà de l'Étant, il découvre donc tout au plus le *vide*, le *Néant*, dont il ne sait pas au juste ce qu'il est. L'œuvre majeure de Heidegger dévoile le Néant, et montre ce que cela donne; mais inachevée, cette œuvre n'explicite pas ce qui finalement s'y découvre.

Le *Nachwort* apporte des indications qui mènent plus loin. Ne pouvant jamais être rencontré comme Étant, l'Être apparaît nécessairement comme le « tout autre » relativement à l'Étant, et par conséquent comme le « Non-Étant », c'est-à-dire comme le Néant. Ce dernier est opposé au seul Étant; il ne l'est pas à l'Être; « ce Néant est en tant que l'Être »[2]. Il est le « voile de l'Être »[3], ou encore : il est la première entrée en scène, encore voilée, de l'Être lui-même.

L'interprétation nihiliste ne se soutient pas; car l'Être ne se dissout pas dans le Néant; au contraire le Néant renvoie vers l'Être. Oui,

1. "...aus der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit,, (*Brief*, Bern 72, Fr. 17).

2. "Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seinden. ist das Nicht-Seinde. Aber dieses Nichts west als das Sein,,. (*Was ist Metaphysik*, 5e éd. p. 41).

3. "Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins,,. (*Was is Metaphysik*, 5e éd. p. 46).

tous les chemins qui vont de l'Étant à l'Être passent par le Néant; mais il est permis de remarquer que ce passage implique l'affirmation de l'Être en même temps que la négation de l'Étant, qui intervient aussi, chez Heidegger, dans le passage de l'être-homme à l'Être (cf. nº 12).

## IX

L'interprétation nihiliste conduit nécessairement à *l'interprétation athée de l'Être* heideggerien. Parfois pourtant on la trouve sans celle-là; certains interprètes ne laissent pas l'Être sombrer dans le Néant, mais le comprennent néanmoins dans un sens athée.

Une phrase semble leur donner raison : « l'Être, ce n'est pas Dieu »[1]. Mais est-il nécessaire de l'entendre comme une déclaration d'athéisme ? Elle peut avoir un sens correct et important; car assimiler absolument l'Être à Dieu, c'est professer *le Panthéisme*. Heidegger lui-même confirme notre manière de voir : il récuse expressément l'interprétation athée de son effort philosophique[2].

De plus, il met l'Être en relation avec la sphère du divin. C'est seulement « dans la proximité de l'Être... que se réalise, si elle a jamais lieu, la décision » sur la question de Dieu[3]. D'ailleurs, la dimension « en qui, seule, cette question peut être posée » est le *Sacré*[4]. Or, voici le contexte où se situe le sacré : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que l'on peut penser l'essence du Sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du Sacré que l'on peut penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de la divinité que l'on peut penser et dire ce que le mot *dieu* doit nommer »[5]. Voilà la seule manière d'éclairer « comment il en va ontologiquement du rapport du Dasein à Dieu »[6].

On objectera que ces notations n'apportent aucune réponse positive au problème de Dieu; il reste possible de le résoudre négativement. A cela on peut répondre : sans doute, la question reste abso-

1. "Das *Sein* — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund,,. (*Brief*, Bern 76, Fr. 19)
2. *Brief*, Bern 103, Fr. 37).
3. *Brief*, Bern 85, Fr. 26).
4. "Das Heilige,, (*Brief*, Bern 102, Fr. 37).
5. "Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort *Gott* nennen soll,, (*Brief*, Bern 102, Fr. 36).
6. "...wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist,,. (*Brief*, Bern 102, Fr. 36).

lument ouverte; du moins, une chose est certaine : les déclarations entendues sont inconciliables avec une totale élimination du divin, telle que l'entend l'athéisme courant.

X

Nous voici donc amenés, par les remarques précédentes, à nous demander si une *interprétation théiste* de l'Être heideggérien est possible.

A première vue, il semble que nous ayons là-dessus une réponse non équivoque. La pensée de Heidegger voudrait « n'avoir aucunement opté pour le théisme. Elle ne peut pas plus être théiste qu'athée »[1]. Pour comprendre très exactement la prise de position de Heidegger, il faut la considérer à sa source. Et en effet, elle ne procède pas « d'une attitude d'indifférence » à l'égard du problème de Dieu, mais « de la volonté de respecter les limites qui sont imposées à la pensée en tant que pensée, et qui le sont... par la vérité de l'Être »[2]. Or ceci assigne « à l'homme, dans le moment de *l'actuel* destin du monde »[3], la tâche de passer par l'*éclairement de l'Être* (Lichtung des Seins). Le Sacré, la divinité et Dieu « ne viennent à l'apparaître que lorsque, en une longue préparation, l'Être lui-même s'est éclairé et a été expérimenté selon sa vérité »[4].

Avec *Hölderlin*, Heidegger voit notre époque comme étant toujours sous le signe de *l'absence ou du « manque de Dieu »;* d'où il résulte que le « fondement en tant qu'il fonde » fait défaut[5]. Or, dans une telle conception d'ensemble du Dasein, il n'y a aucun artifice logique qui permette au penseur de contraindre Dieu à apparaître; bien plutôt est-il vrai que « chacun parvient le plus loin possible, du moment qu'il va aussi loin qu'il peut aller sur le chemin qui lui est départi »[6].

1. "Doch mit diesem Hinweis möchte sich das Denken, das in die Wahrheit des Seins als das Zu-denkende vorweist, keinesweg für den Theismus entschieden haben. Theistisch kann es so wening sein wie atheistisch,,. (*Brief*, Bern 103, Fr. 37).

2. "Aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind und zwar... durch die Wahrheit des Seins,,. (*Brief*, Bern 103, Fr. 37).

3. "im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes des Menschen,, (*ibid.*).

4. "Das Heilige aber, das nur erst der Wesenraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist,,. (*Brief*, Bern 86, Fr. 26).

5. "Mit diesem Fehl bleibt für die Welt der Grund als der gründende aus,,. (*Holzwege*, p. 248).

6. "Um so strenger gilt dann, dass jeder am weitesten gelangt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihn beschieden ist, kommen kann,,. (*Holzwege*, p. 251).

La meilleure, la seule préparation possible, sur la voie qui mène à une proximité renouvelée de Dieu, c'est la considération attentive et patiente de l'Être. Quand, plus tard, viendra l'heure de progresser jusqu'à Dieu même, alors, semble-t-il, rien n'empêchera plus l'homme de monter jusqu'à Lui en passant par le sacré et le divin. Ainsi faut-il, probablement, comprendre ce que dit Heidegger.

En fin de compte, la formule citée tout à l'heure n'est donc pas si exclusive qu'il paraissait. Pour le moment, elle exprime seulement une réserve à l'égard du théisme, réserve elle-même déterminée par l'histoire de l'être : le temps n'est pas encore mûr pour l'épanouissement du théisme. Contient-elle en outre un refus de principe ? C'est ce qui reste à examiner.

## XI

Heidegger n'a jamais développé à fond le problème de Dieu; on trouve pourtant dans son œuvre des indications qui orientent sur le sens de sa réponse à ce problème. Or celles-ci paraissent plus favorables *au divin de la mythologie païenne* qu'au *théisme tel que le comprend le christianisme.*

Nous avons déjà vu que l'Être est « plus vaste que tout Étant » (nº 7) et que, dans l'Étant, à côté de l'animal, de l'œuvre d'art et de l'ange, Heidegger range également Dieu. De plus, on se rappelle que, comparé à l'Être, « tout Étant n'est pas, n'est jamais au sens propre du terme » (*ibid.*). Ainsi, ce que Heidegger appelle Dieu est, comme Étant, subordonné à l'Être et n'atteint jamais le *est* qui est propre à l'Être. — Pour le *théisme*, au contraire, Dieu n'est jamais subordonné à l'Être ni au même rang que l'Étant; il *est* au sens suprême et incomparablement propre du terme; il enveloppe en soi, originellement, toute la plénitude de l'Être. Il est donc, non pas un Étant, mais l'*Ipsum Esse*, l'*Être même* ou l'*Être subsistant.*

C'est clair : la réflexion de Heidegger n'atteint pas le Dieu qui transcende le monde; elle s'arrête aux *puissances intramondaines* (weltimmanenten Mächten). C'est à celles-ci que se rapporte la question de savoir « si le dieu s'approche ou se retire »[1], « si et comment le dieu et les dieux se refusent et la nuit demeure, si et comment le jour du Sacré se lève »[2]. A cela aussi se rapporte le Fragment 119 d'Héraclite que Heidegger transpose en ces termes :

1. "...ob der Gott sich nahe oder entziehe,, (*Brief*, Bern 102, Fr. 37).
2. "...ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert,,. (*Brief*, Bern 85, Fr. 26).

« L'homme, dans la mesure où il est homme, habite dans le voisinage du dieu »[1].

Ces citations prouvent, d'une part, que Heidegger ne discute pas du tout le problème fondamental de l'athéisme. Il s'agit pour lui de savoir, non pas s'il y a du divin, mais si le divin qui existe s'approche ou se retire de l'homme. D'autre part le divin se présente ici sous une figure mythologique qui rappelle Hölderlin. Les dieux aussi, à leur manière, appartiennent à l'Étant, pour qui le fait-d'être-jeté procède du jet de l'Être.

Pour Heidegger, comme autrefois pour Hölderlin, ces dieux ne sont pas de simples projections imaginaires de l'homme; ce sont des *puissances réelles* qui, comme les puissances célestes, gouvernent les mortels. En elles se concrétise le Numineux, ou le Sacré, lui-même élément essentiel du phénomène-monde (Weltphänomen). Elles sont l'apparition du divin à l'intérieur du monde, ou encore le divin pour autant qu'il peut être atteint par une analyse respectant les limites que l'on a rappelées plus haut (nº 4).

Par rapport au théisme chrétien, tout cela fait d'abord l'effet d'un produit de remplacement païen. Est-il possible, tout de même, de découvrir là quelque ouverture, et comme un préambule, au christianisme ? Cela dépend de la réponse à donner aux questions suivantes : les dieux sont-ils réalité dernière ? Ou bien représentent-ils réellement, à l'intérieur du monde, d'une manière mythologique, le Dieu qui transcende le monde (überweltlich) ?

## XII

Le progrès de notre discussion exige que nous tirions au clair d'abord la question que voici : l'*Etre*, tel qu'il se présente chez Heidegger, est-il ou n'est-il pas *conciliable avec le Dieu transcendant* ? Mais, pour cela même, il faut élucider les déterminations décisives de l'Être.

Dans le *Nachwort*, on lisait autrefois : « l'Être est *certainement* sans l'Étant »[2]. Cette phrase est devenue aujourd'hui : « l'Être n'est *jamais* sans l'Étant »[3]. La première rédaction se justifie : l'Être, en

1. "Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes,,. (*Brief*, Bern 106, Fr. 39).

2. "zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende,, (*Was ist Metaphysik*, 4e éd., 1943, p. 26).

3. "zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende,, (*Was ist Metaphysik*, 5e éd., 1949).

tant que l'Autre de l'Étant est effectivement déjà lui-même par delà et sans l'Étant. Il est évident, d'autre part, que la retouche a voulu couper court à une interprétation précipitée de l'Être dans le sens de la transcendance (überweltlich); car l'Étant, sans qui l'Être n'est jamais, est, comme nous l'avons expliqué, une réalité immanente au monde.

Le Dasein, c'est-à-dire l'homme en tant qu'il est le *Là* de l'Être, se montre ontologiquement en tant que *Être-dans-le-monde* (In-der-Welt-Sein). Or le monde ne désigne pas « un Étant, ni le domaine de l'Étant, mais l'état d'ouverture de l'Être »[1]. Pour savoir si, ici, c'est le monde qui est élargi aux dimensions de l'Être ou l'Être qui est rétréci à celles du monde, il faut encore remarquer ce qui suit.

Ce qu'est l'Être, on le déchiffre typiquement en l'homme, c'est-à-dire qu'on le découvre par l'analyse de la compréhension de l'Être que l'homme possède en propre. Cependant, l'homme comprend l'Être lui-même dans le miroir de son être propre. Or *Être-homme* (Menschsein) se manifeste comme *souci* (Sorge), à savoir : la totalité du Dasein se pro-jette dans les dimensions du temps et particulièrement dans une *course en avant vers la mort;* l'être-homme est donc *temporel et fini*. Puisqu'il constitue le paradigme pour la compréhension de l'Être lui-même, il faut également décrire ce dernier comme *temporel ou historique et fini*.

En conséquence de tout ceci, on n'est pas loin de dire que l'Être ne s'étend pas au delà du monde, mais qu'il est le monde même, ramené à son unité dernière, à son fondement le plus profond. Une métaphysique de la participation expliciterait cela de la manière suivante : on atteint ici l'Être en tant qu'il est immanent à l'Étant qui y participe; mais, telle qu'elle est mise en jeu par Heidegger, l'exploration de l'Être ne peut aller plus avant. C'est de la temporalité et de la finitude de l'Être ainsi participé que découlent la temporalité et la finitude de l'Étant, et en particulier la structure du *Être-homme* comme souci; de sorte que ce n'est pas l'homme qui détermine l'Être, mais l'Être qui détermine l'homme.

L'Être subsistant, c'est-à-dire le Dieu transcendant, est au delà de l'Être ainsi déterminé; celui-ci pourtant, jusqu'à présent, n'est pas conciliable avec celui-là, pourvu, naturellement, qu'il ne vienne pas à se fermer en face de lui.

1. "*Welt* bedeutet... nicht ein Seindes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins,,. (*Brief*, Bern 100).

## XIII

Il faut donc résoudre la grave question que voici : Heidegger ferme-t-il l'Être historique et fini *en face de l'Être transhistorique et infini?* Il semble qu'une telle fermeture contredise les intentions les plus profondes qui, depuis le début et jusqu'à aujourd'hui, furent celles de Heidegger. Il tient à maintenir sa pensée philosophique ouverte à Dieu au sens théiste-chrétien du terme, ouverte à une relation de l'homme à ce Dieu. Ainsi écrit-il dans sa dissertation *Von Wesen des Grundes* : « par l'interprétation ontologique du Dasein, en tant que être-dans-le-monde, on ne décide ni pour ni contre un possible être à et pour Dieu »[1]. Dans sa *Lettre sur l'Humanisme*, on lit également que l'Être-dans-le-monde ne contient encore « aucune décision sur le fait que l'homme soit uniquement d'ici-bas ou au contraire de l'au-delà, au sens théologico-métaphysique de ces expressions »[2]. Sur ces problèmes qu'il n'aborde pas (cf. nº 10), Heidegger, modestement, prétend seulement avoir contribué quelque peu à déblayer le terrain.

Mais, s'il est vrai que son attitude ouverte ne décide rien dans le sens d'une négation, elle ne le fait pas davantage dans celui d'une affirmation; il se pourrait donc qu'intervînt plus tard une réponse négative, optant pour la fermeture au transcendant. En fait, on ne trouve aucune indication orientant clairement en ce sens; d'ailleurs, dans la pensée de Heidegger, telle du moins qu'elle s'est exprimée jusqu'ici, la philosophie, avec les moyens qui lui sont propres, est incapable de trancher soit positivement soit négativement. Elle ne va pas au delà de la manifestation *intra-mondaine* du divin; bien plus, elle ne peut expliciter cette manifestation que lorsque l'Être lui-même lui en fournit la possibilité. En ce qui concerne l'Être transcendant de Dieu, la philosophie de l'Être, telle que la comprend Heidegger, laisse tout en suspens.

Nous dirons tout de suite comment comprendre plus exactement cette interprétation. Celle de Schrey fait un pas de plus. A l'entendre, il semble que, pour Heidegger, le dévoilement et l'éclairement

1. « Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden ». (*Vom Wesen des Grundes*, 2e Auflage, p. 28, note 1).

2. « Der Satz : das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei ». (*Brief*, Bern 101, Fr. 36).

de l'Être transcendant, comme aussi de la relation de l'homme avec Lui, relèvent uniquement de la théologie, que Heidegger comprend au sens chrétien du terme et dont il admet la compétence. Schrey pense trouver cette doctrine dans une conférence, non publiée, que Heidegger fit en 1927 et qui avait pour titre *Phénoménologie et Théologie* (cf. H. Schrey, *Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie : Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, 1949, 9-21). Ainsi donc, la philosophie, en tant que compréhension provisoire de l'homme et du divin, serait ouverte sur la théologie, à qui serait réservé de comprendre définitivement Dieu et l'homme.

## XIV

Nous voudrions délimiter encore plus strictement la position de Heidegger, *en la confrontant à notre pensée personnelle*.

Tout d'abord, demandons-nous, une nouvelle fois, si la philosophie de l'Être, telle qu'elle se présente chez Heidegger, en reste réellement à la simple ouverture sur le Dieu transcendant sans jamais pouvoir arriver jusqu'à Lui. Peut-être est-il possible de prolonger son mouvement, de telle sorte qu'elle soit capable de se frayer une voie jusqu'au transcendant.

Pris selon son *contenu*, l'apport heideggérien n'exclut pas ce prolongement; au fond méme, il l'exige. S'il paraît en aller autrement, c'est que l'on s'en tient à son seul aspect *méthodologique*. En effet, tant que l'on se borne à l'analyse telle que décrite plus haut, on ne peut dépasser un certain plan; l'Être historique et fini représente alors l'extrême limite de ce qui peut être atteint. Il est absolument impossible de décider, par cette voie, si un Être transhistorique et infini, à savoir l'Être de Dieu lui-même, est au fondement de l'être historique et fini. Mais, puisque ce dernier ne peut être conçu qu'à partir de l'Être transhistorique et infini, la dynamique essentiellement et nécessairement propre au contenu appelle un élargissement de la méthode.

Ainsi donc, selon nous, le premier moment de la philosophie de l'Être, — celui qui utilise l'analyse des phénomènes —, pénétrerait bien jusqu'au reflet intra-mondain de l'Être divin transcendant, mais ne pourrait pas atteindre ce dernier en tant que tel. En ce point, il faudrait que, exigé par la problématique même de l'Être, intervienne un deuxième moment, susceptible, lui, de mener à l'Être divin transcendant, parce que guidé par une méthode essentiellement autre.

Méthode de la *Pensée discursive*, qui s'enracine dans l'Analogie de l'Être et puise vie dans le *rapport de causalité* par qui l'Étant est relié à l'Être. A ce sujet, il faut noter que la causalité, en vertu de laquelle un Étant procède d'un autre Étant, est profondément distincte de celle par laquelle l'Étant est fondé dans l'Être.

La philosophie de l'Être que développe Heidegger jusqu'à maintenant correspond seulement à notre premier moment (cf. nº 4); c'est pourquoi elle ne va pas au delà de la *simple ouverture au Transcendant*. Cependant il faut bien se demander d'où peut venir ce qui apportera son *accomplissement* à cette ouverture. L'attendre de la seule théologie de la révélation, considérer donc comme impossible le deuxième moment de la philosophie de l'Être, c'est rejoindre la conception protestante; ce serait aussi, selon Schrey, lui-même théologien protestant, celle de Heidegger. Si, au contraire, cet accomplissement doit procéder d'abord *d'une rencontre philosophique de Dieu*, et seulement en dernier lieu de la foi chrétienne, on a affaire alors à la conception catholique, à laquelle ses origines spirituelles rattachent Heidegger. De ses écrits on ne peut tirer aucune indication certaine sur son choix actuel entre ces deux voies. Mais les *remarques orales*, qu'il exprima dans un entretien avec l'auteur de cet article, permettent sans doute d'apporter encore quelques précisions. De cette conversation il ressort en effet que Heidegger ne veut absolument pas enfermer la philosophie de l'Être dans les limites d'une analyse des phénomènes. Cette analyse, comme aussi, selon lui, l'analogie et la démonstration métaphysique discursive, relève uniquement du domaine de l'Étant, ou de l'Ontologie; c'est pourquoi Heidegger voudrait aussi ne pas parler de l'analogie de l'Être, mais seulement de l'analogie de l'Étant, Dieu même étant mis au nombre des Étants. Par contre, l'ontologie fondamentale, elle, s'occupe du dévoilement de l'Être, usant d'une méthode absolument originale, appropriée à l'incomparabilité de l'Être. Cette méthode dépasse et enveloppe à la fois les trois moments méthodologiques qui viennent d'être nommés; en les ramenant à l'Être, elle fait que devienne enfin manifeste ce qu'ils expriment réellement, tandis que, sans cette remontée vers l'Être, ils restent à jamais et invinciblement enfermés dans la préliminarité (Vorlaüfigkeit).

Il semble que cette manière de voir, loin d'exclure une rencontre philosophique de Dieu, tende plutôt à la fonder; il est clair que ce qui la distingue de la pensée traditionnelle tient uniquement à ce qu'elle en éclaire les trois moments méthodologiques du point de vue de l'Être, considéré comme leur racine ultime.

Cependant des difficultés demeurent, car la coupure est trop radi-

cale entre ontologie et ontologie fondamentale, et, en conséquence, Dieu est relégué au plan de l'Étant; cette coupure seule fait que nos trois moments méthodologiques puissent s'enfermer dans le champ de l'Étant. Si, au contraire, avec saint Thomas d'Aquin, on considère Dieu comme *Ipsum Esse*, c'est-à-dire en tant que fondement dernier de tout Étant, Il est l'Être selon son ipséité la plus intime; alors l'analogie et la démonstration métaphysique discursives, elles au moins, ont barre sur l'Être même. Mais alors aussi, l'éclairement de l'Être ne peut être authentiquement mené à terme qu'à l'aide de ces moments méthodologiques, et, si ces derniers sont exclus de l'éclairement de l'Être, c'est celui-ci qui reste affecté d'un dernier trait de préliminarité. De plus, on ne peut facilement écarter le danger que le Divin, en tant qu'Étant subordonné à l'Être, et en tant que relevant de la simple « ontologie », ne soit pas Dieu, mais seulement les dieux, ou la manifestation intramondaine du Divin; ainsi, sous cet aspect encore la préliminarité n'est pas dépassée. Enfin, une dernière difficulté se présente, à savoir que ramener les trois moments méthodologiques vers l'Être puisse aboutir à leur dissolution; cela limiterait la recherche philosophique à un éclairement de l'Être, grevé de toute la préliminarité qui vient d'être évoquée, et, derechef, il serait exclu que l'on puisse atteindre Dieu philosophiquement. En regard de ces difficultés, il reste, redisons-le, que, pour Heidegger, surmonter la métaphysique ne signifie pas l'anéantir, mais en libérer le fondement et la comprendre à partir de ce fondement.

## XV

Nous voudrions souligner brièvement quelques-unes des *impulsions neuves et essentielles* que la philosophie de l'Être de Heidegger imprime à la pensée philosophique.

Nous avons dit (nº 3) qu'entre les Grecs, d'une part, et Hegel, d'autre part, dont la pensée, selon nous, relève de la philosophie des Essences, court un mouvement de réflexion philosophique, pour qui l'Être a surgi comme problème propre. Cependant, on peut se demander si ce courant philosophique est assez marqué, en son propos et jusqu'au fin fond de lui-même, par la problématique de l'Être ? N'est-il pas vrai, plutôt, que cette problématique ne l'a pas encore complètement informé, de sorte que, et en son propos et en sa substance, ce courant philosophique porte encore des traces de philosophie des Essences ? Sur ce point, la pensée de Heidegger rend le service d'orienter vers l'intime synthèse de l'Être et de l'Essence, synthèse en qui ni

l'essence ne doit absorber l'Être, ni l'Être ne doit engloutir l'essence. Il convient aussi de remarquer que, pour Heidegger, l'Être ne coïncide ni avec l'essence, ni avec l'existence (comprises uniquement comme coprincipes du tout), mais qu'il est le fondement de leur possibilité à toutes deux; en cela la philosophie de la participation s'accorde avec Heidegger.

Jusqu'à une époque très récente, la pensée philosophique s'attachait avant tout au monde des essences éternelles, lui-même conçu, la plupart du temps, d'une manière platonicienne (nous pensons ici au platonisme tel qu'il a agi historiquement à travers Aristote et la scolastique); par contre, elle ne se posait guère de problème au sujet de l'histoire et de son devenir temporel. A l'inverse, Heidegger, avec une inflexible rigueur, oriente le regard sur les questions encore insuffisamment travaillées de l'historicité. Certes, il ne s'agit pas, pour autant, de rejeter les essences éternelles : ce serait une erreur; mais il importe souverainement aussi de réaliser, entre le royaume des essences et celui de l'histoire, une synthèse issue du cœur même de ce qui est en question.

A un point de vue quelque peu différent, on retrouve la même problématique. On peut noter, en effet, que maintes fois les démarches spéculatives métaphysiques visent trop vite l'Être *transcendant* de Dieu, sans s'attarder, comme il conviendrait, à l'Être qui, *à l'intérieur du monde*, est immanent à l'Étant. Et pourtant, scruter l'Être participé par l'Étant serait un tremplin pour la pénétration de l'Être dernier, auquel tout Étant participe comme à son fondement originel transcendant. Dans ce champ d'investigation, il y a encore beaucoup à faire. Il faut, en quelque mesure, être venu à bout de cette tâche, pour pouvoir, alors seulement, découvrir vraiment et radicalement que fonder l'*Étant fini dans l'Être divin infini* représente la plus authentique problématique de l'Être et ne constitue en aucune manière une rechute dans des modes de représentation qui ne sont valables qu'au plan de la production d'un Étant par un autre Étant, objection que l'on perçoit chez Heidegger.

Enfin, il faut aussi que l'effort philosophique s'occupe sérieusement du Sacré dans le monde, c'est-à-dire de la manifestation intramondaine du Divin. Le Numineux fait partie intégrante du Phénomène-Monde. Par son acte créateur d'abord, par sa Révélation ensuite, Dieu est entré *dans le monde* comme agissant. Il y a donc une manifestation de Dieu *intra-mondaine*, historique. Qui cherche à atténuer cette manifestation, ou du moins n'en tient pas suffisamment compte, ferme les yeux à des traits essentiels du Phénomène-Monde; il se prive de

présupposés qui sont décisifs pour un développement philosophique adéquat sur l'Être transcendant.

Ces quelques indications montrent à peu près, nous l'espérons, devant quelles tâches nous place la philosophie de Heidegger.

## XVI

Depuis la première rédaction de cet article (1951), plusieurs publications de Heidegger ont apporté de nouveaux et importants aperçus sur sa pensée. Cependant, elles n'en ont pas substantiellement modifié la structure fondamentale, telle qu'elle vient d'être décrite; elles ne contiennent pas non plus de déterminations essentiellement plus précises sur les points qui nous intéressent et font difficulté. Une phrase prise à la brève collection d'aphorismes intitulée *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954), peut servir d'épigraphe à ces dernières années : « Pour les dieux, nous arrivons trop tard, et trop tôt pour l'Etre »[1]. Le destin du penseur contemporain est d'affronter un double lointain : les dieux ont fui, ils ne garantissent plus leur proximité, et l'Être reste attaché à lui-même, il se dérobe toujours aux prises de la pensée. D'une part donc, le Divin n'est plus abordable, comme autrefois, sans réflexion sur l'Être; mais d'autre part, le succès de la réflexion sur l'Être n'est pas encore tel que cette réflexion puisse ouvrir le Divin.

Notre détresse, de ne pas encore penser parce que l'Être se dérobe, est mise en relief dans les deux séries de conférences qui ont été publiées sous le titre : *Was heisst Denken?* (1954); ce livre a eu un prélude en 1952 dans l'article, portant même titre, qui a paru dans la revue *Merkur*[2]. Pourtant, parce que le retrait de l'Être n'est pas rien, mais constitue la façon dont lui-même, aujourd'hui, s'investit en l'homme, c'est justement en se dérobant qu'il lui adresse l'ordre de penser. Ainsi notre ne-pas-Penser-encore même est-il déjà un Penser, à savoir le seul qui nous soit possible. Plus précisément, discutant Nietzsche, Heidegger différencie le Penser du Représenter qui, toujours en retard sur l'Être, ne le laisse pas être, et, avec Parménide, il déploie l'essence originelle du Penser. A l'élucidation de cette figure originelle du Penser apportent une contribution décisive et l'exégèse de la sentence d'Anaximandre dans les *Holzwege* (1950) et l'interprétation du fragment 50

1. Une traduction de cet opuscule a paru dans la *Nouvelle Revue Française* du 1er février 1954, pp. 236-239, « Sur l'expérience de la pensée ».
2. *Merkur*, 1952, n° 2, pages 601-611. Le *Mercure de France* du 1er mars 1953 en a publié une traduction que précède une *Note en manière d'introduction* de Jean Hyppolite.

d'Héraclite, publiée d'abord dans une *Festschrift* et puis de nouveau dans *Vorträge und Aufsätze* (1954).

A un certain point de vue, on trouve une orientation nouvelle dans l'essai sur la Chose (*das Ding*), conférence faite à l'Académie bavaroise des Beaux Arts et publiée d'abord dans son premier volume d'Annales, mais reproduite aussi dans *Vorträge und Aufsätze*. La chose ne se limite plus, comme dans *Sein und Zeit*, à n'être que le *en vue de* (um-zu) propre à la simple ustensilité; elle rassemble en soi les puissances fondamentales par qui et en qui l'Être est présent en étant absent, ou s'investit en se dérobant. « Terre et ciel, dieux et mortels, ces quatre éparpillés, la chose, par son être et dans son agir, les maintient dans l'unité simple de leur carré qui, de lui-même, est purement épars »[1]. Cette phrase en témoigne : il se réalise ici une large échappée, la plus large de toutes peut-être, vers la manière de penser et de sentir mythologique. Mais cela n'empêche pas que soit solennellement reconnu que le tout est rassemblé dans l'inapparence de la chose et que par là l'Être passe dans le paraître.

Ces œuvres continuent de nous apporter de nouvelles preuves de l'extraordinaire talent d'interprétation propre à Heidegger, susceptible, même quand elle force le sens des textes, d'introduire en des profondeurs jusqu'alors insoupçonnées. Aux exemples concernant l'Antiquité que nous en avons déjà donnés, il faut ajouter plusieurs essais relatifs à des penseurs et à des poètes modernes, comme les chapitres de *Holzwege* sur Hegel, Nietzsche, Rilke, comme aussi la discussion, riche en aspects nouveaux, de la poésie de Trakl (*G. Trakl : eine Erörterung seines Gedichts*, Merkur nº 61, 1952; p. 226-258). Toutes ces interprétations (et il faut en dire autant de celle, antérieure, de l'œuvre de Hölderlin) font apparaître que chez ces penseurs et poètes, se réalise une ouverture de l'Être, bien qu'elle n'y soit pas encore dévoilée comme telle, parce qu'ils n'ont pas encore laissé derrière eux ou ne font que conduire à sa fin l'ère de l'oubli de l'être, de la métaphysique.

En terminant, nous nous tournerons vers *l'Introduction à la Métaphysique* (*Einführung in die Metaphysik*, 1953), à qui revient une place spéciale parmi les plus récentes publications de Heidegger. En effet, elle ne représente pas l'état actuel de sa pensée, mais (mises à part quelques additions rendues reconnaissables), elle reproduit des cours vieux de vingt ans. Ces pages parlent de Métaphysique, et pas encore

1. « Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts ». (*Vorträge und und Aufsätze*, p. 176).

de dépassement de la Métaphysique; néanmoins elle se situent au passage de la première à la seconde phase, et, par leur contenu, relèvent plus de la seconde que de la première. En particulier, l'Être y est déployé avec pénétration, de sorte qu'il est mis en relation avec le devenir, le paraître, le penser, le devoir. Surtout l'interprétation, fécondée par Parménide, du rapport de l'Être et de la pensée y conduit plus profondément à l'intelligence de l'Être, telle qu'elle s'ébauchait dans *Sein und Zeit*. Du point de vue de notre présente étude, cette *Introduction* revêt une peu commune valeur d'éclaircissement, précisément du fait que, par sa position médiane, entre *Sein und Zeit* et les écrits ultérieurs, elle permet de découvrir sans équivoque le thème central de Heidegger : l'Être.

*J. B. LOTZ*

---

# LA PRÉSENCE DES CHOSES A L'ÉTERNITÉ D'APRÈS LES SCOLASTIQUES

Le problème des rapports du temps à l'éternité est un des plus délicats de la métaphysique. La notion même de l'éternité, quand on la prend dans toute sa rigueur, sans transformer subrepticement la pure identité du *nunc stans* en une répétition infinie d'instants indiscernables, est déjà d'accès bien difficile. La transcendande sur le temps se laisse plus malaisément penser que la transcendance par rapport à l'espace. C'est que, si la spatialité s'enracine dans la condition d'un être rendu étranger à lui-même par l'écran matériel, la temporalité ou, du moins, pour employer un terme plus général, la durée successive, semble bien s'enraciner dans la condition de l'être fini comme tel.

Pourtant, l'idée d'un perpétuel présent, toute difficile qu'elle soit en elle-même, laisserait la pensée en repos si nous pouvions nous oublier et oublier le monde, pour ne plus considérer que la seule Existence absolue de l'Être divin. Mais s'il y a des choses, si, à côté de l'Éternité immuable, le temps déroule son cours, si les êtres, à chaque moment de leur histoire, sont l'objet du regard divin, le problème se complique, au point de devenir presque désespéré. Comment ce qui n'est pas encore ou ce qui n'est plus serait-il *maintenant* présent à l'Éternité? Comment Dieu serait-il à la fois présent au passé et au futur? Ou bien il faut, renonçant à la définition classique de l'Éternité, morceler la durée divine, comme paraît le vouloir Descartes[1]; ou bien il faut proclamer le caractère illusoire du temps. A moins de nier, entre la durée divine et la nôtre, toute espèce de rapports.

Mais cette dernière solution est impossible. Si les êtres ont en Dieu

1. « Sed aeternitas est simul et semel. — Hoc concipi non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturae nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit : nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? M. Descartes, *Entretien avec Burman* (Man. de Göttingen), Ad.-Tann., V, pp. 148-149.

leur source et leur exemplaire, il doit en être ainsi de leur durée : elle aussi s'enracine en Dieu et par conséquent dans l'Éternité qui est Dieu même. Elle n'est donc pas sans rapport avec celle-ci. D'autre part on ne saurait admettre le caractère illusoire du temps. Comment une telle illusion serait-elle possible ? Comment, en un instant indivisible, pourrait être donnée l'apparence même d'une succession ? Quant à l'Éternité *tota simul*, son affirmation s'impose en vertu de la dialectique qui interdit à la pensée de s'arrêter au multiple et au changeant. Davantage, la pureté de l'Exister absolu ne saurait souffrir en lui la plus petite division d'avec lui-même, la moindre ombre de morcellement, rien qui ressemblerait à un avant et un après.

Nous voudrions, dans la présente étude, exposer les principales réponses de la pensée scolastique à cette redoutable question.

## I

## LE RÉALISME DE SAINT THOMAS

Le problème des rapports du temps et de l'éternité s'est posé d'une manière particulièrement aiguë pour la pensée chrétienne à propos de la connaissance par Dieu des événements futurs et plus spécialement, parmi ceux-ci, des actes libres. Une telle connaissance semble exigée pour que la Providence divine ne soit pas exposée à des échecs, pour que Dieu n'ait pas à se reprendre et à modifier ses plans, pour que sa conscience enfin ne soit pas engagée dans le temps. Mais comment comprendre cette connaissance ? S'il s'agit d'événements futurs causalement déterminés, on pourrait, à la rigueur, admettre que Dieu, par sa compréhension adéquate, les lise « d'avance » dans leurs causes. Mais les futurs libres ? Les connaître dans leurs causes, c'est ne pas les connaître avec certitude car, par définition, ils n'y sont pas déterminément. Le futur libre ne peut être connu avec certitude qu'en lui-même, car c'est alors seulement qu'il acquiert sa détermination. Or comment connaître en lui-même un événement qui, au moment où je parle, n'existe pas [1] ?

1. En réalité, la question se distribue sur deux plans.

1° On peut chercher, supposant le monde existant, comment Dieu connaît de toute éternité les événements qui s'y déroulent (en particulier, ceux dont l'agent est la liberté). C'est de la sorte que les scolastiques médiévaux ont généralement posé le problème.

2.° On peut aussi, se plaçant au moment — non temporel et distinct seulement d'une distinction de raison — où le décret de la création est porté, se demander quelle science Dieu doit alors posséder pour que ce décret ne soit pas porté à l'aveugle et que les causes

Assez vite, les penseurs chrétiens, utilisant et dépassant ici la tradition néoplatonicienne, avaient donné une réponse. Saint Augustin [1], Boèce surtout [2] puis saint Anselme [3] l'avaient formulée avec une admirable netteté : Dieu, à proprement parler, ne *prévoit* pas : il *voit.* Passé, futur sont des différences temporelles; Dieu est au-dessus de l'ordre du temps parce qu'il est la plénitude de l'être et que le temps est le propre des choses qui ne sont pas pleinement. Il n'est donc point pour Dieu de passé ni d'avenir : tous les êtres et tous les événements s'offrent à son regard dans ce présent immobile qui est son Éternité. Il voit donc, non dans une image anticipée, mais dans sa réalité existante, ce qui pour nous est futur et sa vision n'impose pas plus de nécessité à son objet que le fait de contempler une scène qui actuellement devant nous se déroule ne supprime la liberté de ses acteurs.

C'est cette doctrine, absolument classique, que saint Thomas reprend mais en la précisant et en lui donnant un relief qui en accuse le paradoxe.

Que toutes choses soient éternellement présentes à Dieu, cela peut s'entendre, en effet, de deux manières fort différentes. Une première interprétation consistera à dire : l'avenir est présent à Dieu parce que, dès maintenant son regard, qui franchit les siècles comme le nôtre franchit l'espace, le contemple avec autant de netteté et de certitude que s'il était déjà là. Mais on peut comprendre, au contraire, que si Dieu, éternellement, voit les choses, c'est parce que, indépendamment, pour ainsi dire, de sa vision, elles sont, éternellement, devant lui.

Interpréter la présence éternelle des choses à Dieu comme une

y compris les causes libres, puissent être disposées de manière à réaliser infailliblement dans le temps le dessein du Créateur. C'est l'aspect de la question qui a surtout retenu l'attention des théologiens modernes (à partir de la fin du XVI^e siècle). Nous le laisserons complètement de côté.

1. Voir J. Guitton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

2. *De consolatione philosophiae*, l. V, prosa 6; éd. A. A Forti Scuto, Londres, Burn & Oates, 1925, pp. 157-163. — C'est là que se trouve la définition célèbre : « Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio », *ib.*, p. 157.

3. « Quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore », *De concordia praescientiae cum libero arbitrio*, q. I, c. 5; PL 158, col. 514 A (tout le chapitre est d'ailleurs à lire). — Voir aussi *Monologium*, cc. 20-24, col. 170-178. Dieu est en tout temps et n'est en aucun temps. Il est en tout temps, en ce qu'il est présent à tout temps; il n'est en aucun temps, en ce qu'il n'est enfermé, mesuré par aucun temps. Mieux vaudrait dire que Dieu est avec le temps. Et quand on dit qu'il est toujours, *semper*, ce mot, appliqué à Dieu ne signifie pas seulement la totalité du temps, mais l'immuable éternité, qu'Anselme définit ainsi, donnant, à son ordinaire, à la formule de Boèce, un cachet personnel : « interminabilis vita simul perfecte tota existens », c. 24, col. 178 A.

présence objective, c'est, au fond, laisser subsister toutes les difficultés inhérentes à la notion de prévision, et enlever toute portée à la doctrine traditionnelle qui, chez Boèce notamment, entend bien exclure de la connaissance divine toute priorité proprement temporelle par rapport à l'événement. Mais l'interprétation réaliste semble un défi au bon sens. Ne revient-elle pas à éterniser le temporel et donc à le nier comme temporel ?

Telle est pourtant, sans aucun doute, l'interprétation de saint Thomas. Dès le *Commentaire des Sentences*, son choix se laisse deviner. Imaginons cinq hommes qui, à cinq moments différents, contemplent cinq événements. Pour chacun, cet événement, au moment qu'il le voit, est présent. Imaginons maintenant que les cinq actes n'en fassent qu'un : une seule connaissance embrassera, comme présents, ces cinq objets successifs. Or, ce qui est évidemment impossible de la connaissance humaine, se vérifie de la connaissance divine. L'acte divin est unique et soustrait au devenir. « Il voit donc, de toute éternité, les événements qui arrivent dans le temps, comme présents (*praesentialiter*), et non pas seulement comme existants dans sa pensée (*non tantum ut habentia esse in cognitione sua*). Car Dieu, de toute éternité, ne connaît pas seulement dans les choses la connaissance qu'il en prend..., mais encore, de toute éternité et d'un seul regard, il a vu et il verra tous les temps et comment telle chose existe en ce temps-ci et disparaît en ce temps-là. Et il ne voit pas seulement que cette chose est future par rapport à ce qui précède et passée par rapport à ce qui suit, mais il voit ce temps même où la chose est présente, et comment elle est présente en ce temps-là (*videt istud tempus in quo est praesens et rem esse praesentem in hoc tempore*)[1].

1. « Intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato (cf. d. 38, q. 1, a. 4)... Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis... Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde, sicut, quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis, ut nunc instans, ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia quamvis sibi auccedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde, secundum Boethium, melius dicitur Providentia quam Praevidentia; quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula. Sed tamen potest dici praescientia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. » Suit la comparaison que nous avons rapportée. Conclusion : « Omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea... sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram et respectu futuri praeteritam, sed videt istud tempus in quo

Il faut évidemment comprendre que ce regard unique, équivalent aux regards successifs, n'est pas simplement un regard qui se prolonge dans le temps (car alors, il admettrait une succession interne, ce ne serait plus *un* regard). C'est un regard situé hors du temps, mais qui, dans son unité sans succession, est au moins aussi présent à chacun des événements successifs que chacun des regards successifs qu'il remplace. Mais l'intérêt du texte n'est pas là : il est dans le fait que saint Thomas fonde expressément la présence éternelle de la connaissance divine à son objet sur la présence de l'indivisible éternité à chacun des moments du temps.

C'est là-dessus aussi qu'insiste le *De Veritate*. Parce que la connaissance divine transcende le temps, elle ne comporte, entre elle-même et son objet, aucun intervalle temporel (*ordo praeteriti ad futurum*). Son rapport à l'événement est donc un rapport de présence (*ordo praesentis ad praesens*). La comparaison du *Commentaire des Sentences* est reprise, mais avec quelques changements. Au lieu de cinq observateurs, nous avons un observateur unique qui regarde un défilé. Supprimons, par hypothèse, le caractère morcelé et successif de sa vision; posons-la existante toute à la fois (*tota simul*) : elle atteindra, d'un seul coup, comme présents (*praesentialiter*) tous ceux qui, successivement défilent. Ainsi de la connaissance divine, dont la mesure est l'éternité, laquelle, existant toute à la fois embrasse le temps tout entier et n'est absente d'aucune de ses parties [1].

Dans la *Somme contre les Gentils*, le rapport de l'éternité à la totalité du temps est conçu comme celui de l'indivisible au continu. Non pas, bien entendu, de l'indivisible qui termine le continu et qui, dans l'ordre de la durée, trouve son analogue dans l'instant, mais de l'indivisible qui, étant extérieur au continu, coexiste à chacun de ses points. Comme le centre est « directement opposé » à chacun des points de la circonférence et coexiste, peut-on dire, avec chacun d'eux, tandis que ces points ont entre eux un ordre défini, de même, l'Éternité coexiste avec chacun des moments du temps sans que ceux-ci coexistent entre eux. Et puisque l'Éternité exclut toute succession, c'est bien avec l'Éternité tout entière que chaque instant coexiste *praesentialiter*. Tout

est praesens et rem esse praesentem in hoc tempore; quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora », *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5.

1. « ...unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum sed ut praesens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri cui succedit in tempore, sed ipsi divinae visioni, quae non est in tempore, sed extra tempus, futurum non est », *De Veritate*, q. 2, a. 12.

ce qui s'accomplit dans la durée temporelle, l'intellect divin le contemple donc, de toute son Éternité, comme présent (*quasi praesens*). Il est clair, pourtant, que ce qui arrive ainsi, en une portion déterminée du temps, n'a pas toujours existé. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu connaît et voit ce qui temporellement, pour nous, n'est pas encore [1]. La contingence de l'événement futur ne saurait faire ici de difficulté, dès là qu'il s'agit d'une connaissance atteignant l'événement en lui-même et non dans ses causes. Il n'y a pas non plus à retenir l'objection que la « prescience » de Dieu supprimerait la contingence de l'événement. Et saint Thomas rappelle ici ce qu'ont de fallacieux des expressions comme : « Dieu connaît », ou « a connu » cet événement futur, dans la mesure où elles introduisent, entre l'objet et la connaissance divine, un intervalle temporel. Eliminons, comme il se doit, cet intervalle : il n'y a plus alors à se demander si ce que Dieu voit peut ne pas être, puisqu'il est immédiatement atteint dans son existence actuelle. Ce qui est, au moment qu'il est ne peut pas ne pas être, mais cette nécessité conditionnelle ne contredit en rien la contingence de l'objet [2].

La même doctrine est exposée dans le *De Malo*, à propos de la connaissance des démons. Cette connaissance s'étend-elle à l'avenir ? Non, s'il s'agit d'une connaissance qui atteindrait le futur en lui-même, car une telle connaissance est le propre de Dieu, qui seul transcende le temps et est, éternellement, présent à tous les temps. Le démon ne peut connaître le futur que dans ses causes, et, s'il s'agit de futurs contingents, d'une manière simplement conjecturale. Nous retrouvons ici un personnage déjà connu : l'observateur posté « in alta specula » [3]. Il reparaît dans le Commentaire du *Peri Hermeneias* [4] et, plus

1. *Cont. Gent.* I, c. 66.
2. *Ib.*, c. 67.
3. *De Malo*, q. 16, a. 7. Connaître le futur en lui-même « est proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione praeteriti vel futuri, sed totus decursus temporis et ea quae per tempus aguntur, praesentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur, et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore... Deus praesentialiter omnia intuetur, quae ad invicem comparantur secundum ordinem praesentis, praeteriti et futuri, quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc ordine temporis cadit ».
4. *In I perih.*, 1. 14 : « Ad cognoscendum ea quae secundum ordinem temporis conveniunt, aliter se habet vis cognoscitiva quae sub ordine temporis aliqualiter continetur; aliter illa quae totaliter est extra ordinem temporis. » Suit l'exemple de l'homme sur la tour. « Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subjacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem ejus intuitum; et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad ejus intuitum, prout est in solo

tard, dans le *Compendium theologiae*[1]. Le premier de ces textes a été souvent cité; il est celui où la pensée de saint Thomas s'exprime avec le plus d'abondance, mais il ne renferme rien de plus que ce que nous savons déjà.

La *Somme théologique*, enfin, affirme, encore une fois, avec sa concision et sa netteté coutumières, le caractère « présentiel » du regard divin qui, « mesuré par l'éternité », se pose sur tout ce qui, à un moment quelconque, existe, comme sur un objet présent : *sicut in subjecta sibi praesentialiter*[2]. (Le mot *subjecta* semble souligner ici la maîtrise de la connaissance divine sur son objet.) C'est à cause de ce caractère présentiel que la connaissance des existants s'appelle, chez Dieu, science de vision [3]. Elle saisit les êtres, y compris les événements contingents en eux-mêmes, selon leur être propre; et, bien qu'ils s'actualisent successivement, la connaissance divine n'est pas, pour autant, successive. Et en effet, puisque cette connaissance a pour mesure l'éternité qui enveloppe (*ambit*) la totalité du temps, « tout ce qui est dans le temps est, de toute éternité, présent à Dieu, non seulement pour cette raison qu'il a, présentes par devers soi, les notions (*rationes*) des choses, comme disent certains, mais parce que son regard se porte de toute éternité sur toutes choses selon qu'elles existent en sa présence (*prout sunt in sua praesentialitate*) » [3].

Quels sont les *quidam* auxquels saint Thomas s'oppose si décidément ?

On a parlé de saint Bonaventure. De fait, dans le *Commentaire des Sentences*, le Docteur Séraphique exclut que les choses soient, en elles-mêmes, présentes à la connaissance divine : c'est, au contraire, la connaissance divine qui leur est présente. Dieu, en effet, a présentes, toutes ensemble, par devers soi, les idées de tous les êtres, et par ces idées, il connaît les choses futures aussi sûrement que si elles étaient

ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat; sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. »

1. *Comp. theol.* c. 133.

2. « Quia, cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens, totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter », *Ia*, q. 14, a. 5. Cf. q. 57, a. 3.

3. « Licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus... Unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate », *Ia*, q. 14, a. 13.

déjà là[1]. Ce sont, presque à la lettre, les expressions critiquées par saint Thomas. La présence des choses à Dieu (ou de Dieu aux choses) paraît bien se réduire ici à une présence objective.

Mais saint Bonaventure ne s'en tient pas là. Il ajoute que le présent où se déroule la connaissance divine est un présent qui, sans la moindre division interne, embrasse tous les temps[2]. Et c'est là ce qui fonde en définitive le caractère présentiel de cette connaissance. L'Éternité — le Docteur Séraphique aime à le rappeler — est à la fois, comme Dieu même, simple et infinie. Simple, elle répugne à tout morcelage d'instants. Infinie, aucune portion de la durée ne lui échappe[3]. Par

1. « Non omnia dicuntur esse praesentia Deo secundum veritatem existentiae rerum, sed secundum cognitionem, quia actu cognoscit praesentia, praeterita et futura; et circa actum suae cognitionis, semper est praesentialitas, ita quod nulla successio cognitionis Dei est in nunc quod complectitur omnem successionem sine mutatione; et ideo omnia sunt ei praesentia ex hac duplici causa. Quamvis autem craetura habeat cognitionem de praeteritis, quia tamen cognitio ejus transit in praeteritum et nova generatur cognitio ex rei existentia, ideo non dicitur quod omnia sunt praesentia creaturae, sicut dicitur quod omnia sunt praesentia Deo. Et ideo non ponitur memoria in Deo, quoniam memoria respicit praeteritum, non tantum in re, sed ut etiam actus illius cognitionis transit in praeteritum; sed praescientia non dicit rationem sive actum scientiae ut futurum; et ideo in Deo convenienter ponitur », S. Bonav., *In I Sent.*, d. 35, dub. 6; Quarracchi, I, p. 616. — « Dico quod cognoscere omnia praesenter dupliciter potest intelligi : aut quod notetur praesentialitas a parte cognitorum, et sic est falsa...; aut ita quod notetur praesentialitas a parte cognoscentis, et sic habet veritatem... Et ratio hujus est quia Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent praesentes. Et iterum, super omnes illas simul et praesenter se convertit, et ita simul et praesenter cognoscit... », *ib.*, d. 39, a. 2, q. 3; p. 696. — « Unde, quod dicit : omnia sunt praesentia apud Deum, hoc dictum est quantum ad cognitionem, in qua nulla cadit successio, ideo nec novum, nec vetus, nec praeteritum nec futurum », *ib.*, d. 44, a. 2, q. 1, ad 4um; p. 738.

2. « ...Et iterum, praesens suae cognitionis est praesens simplicissimum, quod circumplectitur omnia tempora », *ib.*, d. 39, a. 2, q. 3; p. 696. — « Praesens divinae cognitionis circumplectitur omne tempus, simplex et uniforme... Et hoc necessarium est poni, quamvis non possimus hoc plene intelligere. Videmus enim ejus oppositum esse falsum et impossibile; quia si hoc non esset, tunc mutaretur praesens divinae aeternitatis », *ib.*, d. 40, a. 2, q. 2, ad 4um; pp. 708-709.

3. « Et rationes istae totum habent ex hoc, quod praesentialitas divinae cognitionis, quae quidem aeternitas est, est simplex et infinita. Quia simplex est, ideo semper praesens, quia infinita, ideo sunt ei omnia praesentia. Et exemplum hujus ponitur in praesentialitate Dei, quantum ad rerum existentiam, secundum quam Deus totus est in una, et ita est in una ut nihilominus sit et in alia, et hoc est, quia simplex et infinitus. Ideo Deus judicat aliquid esse futurum, sed non futurum sibi, et omnia praesenter cognoscit et tamen nihilominus praescit », *ib.*, d. 39, a. 2, q. 3; p. 696. — « Sicut enim Deus, simplex et immensus, est totus in locis distantibus, quae loca, etsi ad invicem distent, tamen existens hic et ibi non distat a se propter summam unitatem et simplicitatem; sic divinum esse, quod est aeternum, etsi sit in diversis temporibus propter immensitatem, licet illa tempora habeant distantiam et dilationem, ipsum tamen est indistans a se propter summam simplicitatem. Et sicut divina incircumscriptibilitas habet omnia loca sibi praesentia et ipsa non distenditur per illa, licet illa vere sint distensa, sic divina aeternitas habet sibi omnia tempora praesentia, nec tamen ipsa succedit cum illis, licet illa vere succedant », *De mysterio Trinitatis*, q. 5, a. 1; Quar. V, pp. 89-90. Si, dans les lignes qui suivent,

rapport au temps, l'éternité est à la fois comme la circonférence et le centre : elle l'enveloppe, et elle lui est intimement présente [1]. Et si l'on demande comment concilier ces caractères, en apparence contradictoires, de totalité et de simplicité, il faut répondre que la totalité dont il s'agit ici n'est pas une totalité de grandeur, mais une totalité de puissance (*totalitas virtutis*) [2]. — Le temps n'est donc pas contenu dans l'éternité comme dans une durée plus longue (à la façon dont le mois est contenu dans l'année), mais comme en sa source éminente — dans cet Acte simple qui en concentre toute la richesse.

Mais peut-être sollicitons-nous ici la pensée de saint Bonaventure. Dans le dernier texte que nous venons de citer, il n'est pas question d'une contenance quelconque du temps par l'éternité : la Totalité que l'Éternité concentre n'est pas celle du temps, mais celle de l'Être divin lui-même. D'une façon générale, ce qui semble préoccuper surtout le Docteur Séraphique, c'est d'exclure de l'Être divin toute ombre de changement.

Quoi qu'il en soit, on peut soutenir avec les éditeurs de Quarracchi que la doctrine de saint Bonaventure ne diffère pas au fond, sur ce point, de celle de saint Thomas [3], mais il faut reconnaître que l'accent mis, dans le *Commentaire des Sentences*, sur la présence des Idées, orientait plutôt vers une théorie de la présence objective.

Plus encore que saint Bonaventure, c'est, chose assez piquante, le maître même de saint Thomas, Albert le Grand, qui eût pu se reconnaître parmi les *quidam* auxquels son disciple s'opposait. Albert, sans doute, exclut lui aussi toute priorité temporelle de la science divine sur l'événement. En parlant de prescience, on veut dire simplement que la connaissance divine, parce qu'éternelle, jouit d'une primauté de nature sur tout l'ordre du temps. Il faut même dire que le mot prescience, ainsi entendu, est le seul qui convienne pour qualifier la

saint Bonaventure nous montre, dans la prévision et le souvenir, un vestige en nous de l'éternité, cela ne prouve pas nécessairement qu'il réduise la présence éternelle des choses à Dieu à une présence objective : c'est plutôt une application du principe général : les réalités spirituelles sont, par excellence, l'image des réalités divines : « Et haec quidem (le souvenir et la prévision) simul sunt in anima, ita quod in anima, quae est substantia spiritualis, simul colligantur et conjunguntur quae per diversa tempora succedunt. Quia tamen ipsa limitata est et aliquid accipit a re extra, deficit a simultate perfecta. Deus autem nihil prorsus accipit, nec aliquo modo habet limitari, et ideo omnia sibi ut praesentia necessarium est intelligi; et hoc sine principio et fine; et hoc est intelligere aeternitatem. »

1. *Ib.*, ad 7um et 8um; p. 91. — « Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia », *Itinerarium*, c. 5, n. 8; *ib.*, p. 310.

2. *De mysterio Trinitatis*, *ib.*, ad 9um; p. 91.

3. Quar., I, pp. 696-697.

science divine des créatures, car la mémoire est postérieure à l'événement et la vision présentielle (*contemplatio praesens*, *scientia de praesenti*) lui est contemporaine[1]. Mais — et les derniers mots que nous venons de citer le laissent entendre — Albert n'admet d'autre présence des choses à Dieu que la présence de leurs idées[2]. C'est parce que ces idées sont éternellement présentes à Dieu que la science divine ne varie pas[3]. Cette immutabilité ne contredit pas le devenir des choses, parce qu'elle vient de la pénétration infinie du regard divin, qui « voit d'avance » toutes les vicissitudes de l'être changeant[4]. Et, inversement, ces vicissitudes temporelles ne sauraient affecter l'être idéal que les choses ont en Dieu[5]. En définitive, la science divine est immuable, parce que Dieu ne reçoit pas sa connaissance de l'objet, mais des « raisons éternelles » qu'il a en soi et qui sont lui-même[6].

Quoi qu'il en soit des *quidam*, la position de saint Thomas paraît nette. On peut sans doute chicaner. On peut dire qu'en écrivant : « Les choses sont présentes à Dieu... parce que son regard se pose de toute éternité sur elles », saint Thomas fait précisément consister dans ce regard la présence des choses, et donc ramène celle-ci à une présence objective. On peut alléguer d'autres textes où le Docteur Angélique semble, lui aussi, ne connaître qu'une présence éternelle des êtres à Dieu : leur présence dans la pensée et le vouloir divins. Jean de Saint-Thomas a bien montré que, dans les passages où ces

1. « Scientia de praesenti est concomitans rem et scientia de pareterito... est sequens rem; et nulla illarum competit Deo, sed tantum competit ei scientia rem antecedens sicut causa aeterna antecedit causatum temporale, et ideo non dicitur memoria Dei vel contemplatio praesens, sed tantum praescientia», *In I Sent.*, d. 35, a. 5; Lyon, 1651, t. XIV, p. 509.

2. « Proprie loquendo, res sunt in Deo sciente, potente et volente productionem earum; formalem tamen respectum non ponunt nisi ad scientiam », *ib.*, d. 36, a. 1; p. 521.

3. « Deus scit praeteritum eodem modo quando praeteriit, sicut scivit quando futurum erat, et est vita in ipso. Non enim ob hoc dicitur vita in ipsó quod ipsum sit vel non sit, sed quia est idea movens ad continentiam et permanentiam universi esse... Licet enim non sit facturus praeteritum, tamen est auctor ejus et hoc sufficit ad ideam », *ib.*, d. 36, a. 10, p. 530.

4. « Quod in illis mutabilibus, scientia Dei certa potest esse, hoc non est ex hoc quod auferat eis mutabilitatem, sed potius ex infinita potentia praevidendi, quocumque se vertat ipsum quod mutabile est», *ib.*, d. 38, a. 4; p. 572.

5. « Ipse intemporaliter scit omnia quae cadunt sub temporis differentia et hoc ideo est, quia differentia temporis accidit rei secundum quod est in esse proprio, et non secundum quod est in Deo per ideam », *ib.*, d. 39, a. 3; p. 575.

6. « Modo (Deus) scit me lecturum si sim lecturus, et cras scit me legere si ego lego et post cras scit me legisse, et sic scitum est mutabile sub differentiis temporum. Sed non sequitur quod mutetur sciens vel scientia; quia non accipit scientiam a scito, sed a rationibus aeternis, quae sunt in ipso et sunt quod ipse, ut dicit Aug. », *Summ. theologiae*, I, tr. 15, q. 60, m. 4, a. 1, qa 5; t. XVII, pp. 336-337. — Notons toutefois que cet ouvrage est généralement regardé comme postérieur à 1270, donc postérieur à la *Prima pars* de la Somme thomiste.

textes figurent, saint Thomas n'avait pas à parler d'une autre sorte de présence[1]. Et il resterait toujours à expliquer son opposition aux « quidam ». Une connaissance intuitive est toujours pour saint Thomas une connaissance présentielle. Mettre la différence entre le Docteur Angélique et ses adversaires en ce que, pour ces derniers, la connaissance divine atteint les choses futures à travers leurs idées présentes, tandis que pour saint Thomas, elle les atteindrait immédiatement en franchissant les siècles, c'est non seulement dire quelque chose d'inintelligible, mais oublier que pour saint Thomas lui-même Dieu ne connaît les choses qu'à travers ses idées, c'est-à-dire sa propre essence en tant que représentative des êtres. Au surplus, expliquer la connaissance éternelle des choses par Dieu au moyen d'une présence objective, reviendrait à dire ceci : Dieu connaît éternellement les choses parce qu'éternellement elles sont connues par lui. Plaisanterie, on en conviendra, d'assez mauvais goût[2].

Dans la génération immédiatement postérieure à saint Thomas, la thèse réaliste devait trouver un défenseur de marque dans la personne du franciscain, fort peu thomiste, Jean-Pierre Olivi (ou Olieu). Olivi va jusqu'à déclarer « hérétique » la position contraire — censure qui lui vaudra à lui-même d'être censuré[3]. Dans sa défense, il précise ainsi sa pensée : « Les choses à venir sont présentes à Dieu dans leur propre nature ou existence; non certes du chef de cette nature créée, que l'on supposerait — contradictoirement — déjà existante en acte, mais en raison de l'immensité et de l'éternité divines, qui atteignent les choses futures lorsqu'elles sont futures aussi bien que lorsqu'elles sont présentes. Ainsi, la présence de Dieu aux choses ne vient pas seu-

1. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologici*, In Iam p., disp. 9, a. 3, n. 3; éd. des Bénéd. de Solesmes, Desclée, t. II (1934), p. 65-66. Les principaux textes sont : « Ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt in quantum sunt ab ipso cognita et praeordinata », *Summ. theol.*, Ia IIae, q. 91, a. 1, ad 1um, et « Futura contingentia, antequem sint, praeexist(unt) in duobus, nempe in praescientia divina et causis creatis » *De Ver.*, q. 12, a. 3.

2. Jean de Saint-Thomas, *ib.*, n : 10; p. 68.

3. Voir du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, anno 1280, n. 28; Paris, 1728, p. 229 : « Quidam ex illis (c'est Olivi qui parle), rationibus moti fuerunt ad dicendum, quod Deus non videt res futuras per aliquam praesentiam sui aspectus ad illas; sed solum per rationes ideales repraesentantes futura; unde et volunt quod Dei aeternitas non attingit praesentialiter omnia tempora, et temporalia in ipsis suis naturis, quamdiu non sunt in seipsis; nisi solum pro tanto, quia rationes causales et ideales omnium temporum et temporalium sunt Deo praesentes ab aeterno. Hoc autem, meo judicio est simpliciter haereticum et contra omnium opinionem Magistrorum, sicut in scriptis eorum solemnibus patet. » La censure porte : « Dicere quod res quae non sunt, sint praesentes Deo in sua propria natura vel existentia, et aliter quam per ideam vel per suam causam, est falsum. Et dicere quod hoc sit haereticum, erroneum est. » — Par une distraction curieuse, les éditeurs récents de saint Bonaventure, faisant allusion à cet épisode, ont interverti les positions. Quar., I, p. 696.

lement de ce qu'il se les représente par ses idées, comme si elles étaient dejà là, ou de ce qu'il a, dès à présent, le pouvoir de les créer; mais en outre de ce que l'éternité de son être leur coexiste déjà « présentiellement » comme elle leur coexistera quand elles seront effectivement présentes. A quoi il faut ajouter que l'intellect et le vouloir divin se portent sur les êtres comme sur des objets présents. L'intellect les contemple avec ce caractère « présentiel » que comporte la vision; la volonté les veut de toute éternité, aussi bien que lorsqu'en fait elle les pose dans l'être [1]. Bien que le nom de saint Thomas ne soit point prononcé, c'est bien la thèse thomiste que l'on trouve ici présentée, avec une netteté qui lève toute équivoque.

II

## LA THÉORIE DE LA PRÉSENCE OBJECTIVE

La thèse réaliste était trop paradoxale pour ne pas susciter de vives oppositions. Elles ne tardèrent pas. L'une des premières et des plus célèbres fut celle de Duns Scot [2].

Ne nous arrêtons pas à la critique trop facile que fait le Docteur Subtil de comparaisons qui n'avaient jamais prétendu être des raisons [3].

1. « Sciendum quod res futuras quae nondum sunt, esse Deo praesentes in sua propria natura vel existentia, potest intelligi dupliciter : scilicet aut quod sint Deo praesentesf ratione suae naturae creatae jam actu existentis : et sic non solum est falsum et erroneum; immo etiam implicat expressam contradictionem... Aut potest intelligi quod sint Deo praesentes ratione ambitus immensi divinae aeternitatis ex parte sua ita praesentialiter attingentis ipsa futura, dum sunt futura, sicut dum sunt praesentia. Ita quod non solum est eis praesens per hoc quod ab ideis repraesentantur sibi quasi jam praesentes, vel per hoc quod habet de praesenti potentiam causalem sufficientem ad creandum ipsas : immo, ultra hoc est eis pradsens per hoc quod aeternitas sui esse ita jam coexistit eis praesentialiter, sicut coexistet eis praesentialiter quando erunt actu praesentes; et iterum per hoc quod divinum intelligere praesentialissime assistit eis sicut objectis suis praesentialissime ab eo visis, quamquam non innitatur eis, sicut facit visus noster rebus visis. Et iterum est eis praesens per hoc, quod efficacia divini velle, seu potentiae creantis, ita ex parte sua est eis praesens, sicut est quando actu creat eas. » Du Plessis d'Argentré, *ib.*

2. *Opus Oxon.*, I, d. 39, q. un., nn. 8-10 et 34-35; éd. Wadding, Lyon, 1635, t. I, pars 2, pp. 1294-1295 et 1316-1317. — Il est d'ailleurs malaisé de reconnaître, dans la présentation que Scot leur donne, les arguments de saint Thomas. Est-ce bien le Docteur Angélique qui est visé ? Où Scot, par exemple, a-t-il lu la comparaison du bâton plongé dans la rivière et à qui celle-ci devient tout entière présente mais successivement, parce qu'il n'est pas « immense » (p. 1294) ?

3. Voir, par exemple, comment Scot rétorque l'exemple de la circonférence et du centre : Faisons tourner une ligne AB autour de l'extrémité fixe A, de telle sorte que rien ne demeure des positions que B a déjà occupées. A chaque instant, B « coexiste » avec A, mais la circonférence ne coexiste jamais tout entière avec le centre. Ainsi en est-il du temps. S'il pouvait être donné tout ensemble, il coexisterait à l'éternité, mais justement, il ne le peut. *ib.*, nº 35; p. 1316.

La grande objection de Scot — indéfiniment reprise par les adversaires de saint Thomas —, c'est que la coexistence suppose l'existence. Tant que la créature n'existe pas, on ne peut dire que Dieu lui coexiste et donc qu'il lui soit présent. Allèguera-t-on l'immensité divine? Mais celle-ci ne rend Dieu présent (ou coexistant) qu'à la seule étendue actuelle, non à celle qui pourrait exister [1]. L'éternité, dit-on, est simple et infinie, donc elle embrasse à la fois tout le temps. Encore faudrait-il que le temps pût exister tout à la fois [2]. Que si les « saints » ont parlé d'une présence des choses à l'éternité, il faut l'entendre en ce sens que de toute éternité les choses sont l'objet d'une connaissance intuitive : Dieu ne connaît pas ce qui est déjà fait autrement que ce qui est encore à faire, et ce qui est encore à faire est aussi parfaitement présent à la connaissance divine que ce qui est déjà fait [3].

Où irait-on d'ailleurs, si l'on admettait la position réaliste? Si l'avenir, en lui-même, est déjà présent à Dieu, c'est donc que déjà il existe : comment donc est-il à venir [4]? Ajoutons que cette thèse

1. « Posito quod locus possit crescere continue in infinitum, ita quod, sicut tempus est in continuo fluxu, ita Deus augeat locum in infinitum, immensitas tamen Dei non esset sibi ratio coexistendi alicui loco in aliquo *nunc*, nisi existenti : non enim Deus, per immensitatem sui coexistit alicui in loco, nisi quod est in illo loco; licet posset causare locum extra universum et tunc per immensitatem suam coexisteret illi. Si igitur immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali et non potentiali, quia non est; pari ratione, aeternitas non erit ratio coexistendi alicui, nisi existenti, quia illud quod non est, nulli potest coexistere, quia *coexistere* dicit relationem realem; sed relatio non est realis cujus fundamentum non est reale», *ib.*, nº 9; p. 1295. Cf. nº 34; p. 1316.

2. « ... Si totum tempus est simul, aeternitas complecteretur illud; et ita concedo quod aeternitas, quantum est ex se, habet infinitatem sufficientem ad complectendum totum tempus, si totum simul esset; sed quantumcumque ponatur immensitas a parte unius extremi, propter quam ipsum posset coexistere cum quantocumque in altero extremo; cum coexistentia dicat relationem realem inter duo extrema et ideo requirat ambo, propter immensitatem unius extremi, non potest concludi coexistentia ad alterum, nisi tantum ad illud quod coexistit de alio extremo», *ib.*, nº 34; p. 1316.

3. « Auctoritates omnes Sanctorum, quae videntur sonare omnia esse praesentia aeternitati, intelligendae sunt de praesentia in ratione cognoscibilis; et non tantum cognoscibilis quasi cognitione abstractiva, sicut rosa non existens est praesens intellectui meo per speciem, sed de cognitione vera intuitiva, quia non aliter cognoscit Deus facta quam fienda et ita perfecte sunt praesentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta », *ib.*, nº 35; p. 1317.

4. « Item, si effectus habet esse in seipso, respectu causae primae, simpliciter est in se, quia respectu nullius habet verius esse; unde illud quod dicitur tale respectu causae primae, simpliciter potest dici tale; si ergo aliquod futurum sit in actu respectu Dei, ergo simpliciter est in actu; ergo impossibile est postea ipsum poni in actu. Praeterea, si sessio mea futura, non tantum quantum ad entitatem quam habet in esse cognoscibili, sed etiam quantum ad entitatem quam habet in esse existentiae, est nunc praesens aeternitati, ergo nunc est producta in illo esse a Deo; nam nihil allud a Deo habet esse in fluxu temporis, nisi sit productum a Deo secundum illud esse; sed istam sessionem Deus producet, vel animam Antichristi...; ergo, illud quod jam ab ipso productum est, iterum produceretur in esse, et ita bis produceretur in esse», *ib.* nº 9; p. 1295.

ne sert de rien pour expliquer la connaissance divine des futurs contingents. En effet, un événement quelconque a beau être présent d'une manière mystérieuse à l'éternité, en lui-même il est futur, il a à être produit par Dieu. Or il est évident que sous cet aspect de temporalité, de futurition, il est connu par Dieu de science certaine, sinon Dieu agirait à l'aveugle et l'apparition de l'objet dans l'existence apporterait à sa science un enrichissement. Il connaîtrait diversement ce qui est fait et ce qui est à faire — contre l'affirmation expresse de saint Augustin. C'est donc qu'indépendamment de la connaissance que, selon la thèse thomiste, Dieu aurait des événements en tant qu'ils sont présents à son éternité, il faut en poser une autre, qui les atteint avec certitude dans leur être futur, et cette autre connaissance rend la première superflue [1].

Scot ne se satisfait pourtant pas d'une présence des choses purement idéale. Les idées ne suffisent pas à expliquer la connaissance des existences et des événements contingents [2]. Dieu lit dans son essence l'infinité des possibles, mais il voit en même temps la détermination de sa volonté qui fait passer à l'existence ceux-ci plutôt que ceux-là [3].

Il serait fastidieux d'examiner dans le détail les positions des adversaires de la thèse réaliste : Durand de Saint-Pourçain, par exemple, Ockam, Grégoire de Rimini, Gabriel Biel. L'objection majeure de Scot y revient sans cesse : pas de coexistence avec ce qui n'existe pas.

Durand de Saint-Pourçain ajoute que la thèse critiquée conduirait à faire coexister le passé, le présent et le futur, autrement dit, à

1. « Praeterea, ista positio non videtur juvare ad illud propter quod ponitur, scil. ad habendam certam notitiam futurorum. Et primo quidem, quia ista sessio, praeter hoc quod praesens est aeternitati, secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura in se, et, secundum hoc, quod futura est et a Deo producenda, quaero utrum habeat certam notitiam ejus aut non. Si sic, igitur hoc non est per hoc quod jam existens est, sed secundum quod futura est; et istam certitudinem oportet ponere per aliquid aliud et illud sufficit ad omnem cognitionem certam de existentia hujus rei, si non novit ipsam certitudinaliter sic futuram, ergo producit ipsam non praecognoscens ipsam; cognoscet autem certitudinaliter ipsam, cum fuerit producta : ergo aliter novit facta quam fienda, quod est contra Augustinum... Unde nunc etiam de sessione mea, quae est nunc in actu posita, non habet intellectus divinus certitudinem causatam in ipso ab ipsa sessione... Ergo eodem modo, omnia temporalia, si sint in existentia sua praesentia aeternitati secundum illas existentias eorum, non faciunt certitudinem in intellectu divino de eis, sed oportet per aliud de eis habere certam notitiam de existentiis, et illud aliud sufficit nobis », *ib.*, nº 10; p. 1295.

2. *Ib.*, nº 7; p. 1294.

3. *Ib.*, nº 23; pp. 1307-1308.

supprimer le temps [1]. A l'argument que les choses ne peuvent coexister un moment à l'éternité sans lui coexister dans sa totalité et par conséquent *ab aeterno*, Durand répond en distinguant deux sens dans « totalité ». Si l'on entend par là signifier l'absence, dans l'éternité, de toute division interne, il faut dire que coexister à l'éternité, c'est coexister à l'éternité tout entière. Mais si, par « totalité », on veut signifier la négation des limites, la formule cesse d'être vraie. Les êtres temporels ne coexistent à l'éternité que lorsqu'ils sont et pour le temps qu'ils sont. Ils coexistent à toute l'éternité, en ce qu'ils ne lui coexistent point partiellement (*secundum partem*), mais ils ne coexistent pas à toute l'éternité en tant que celle-ci n'a ni commencement ni fin, et c'est pourquoi ils ne lui coexistent pas éternellement [2]. Cette coexistence serait d'ailleurs parfaitement inutile : le futur, même contingent, peut être, selon Durand, adéquatement connu dans ses causes et avant tout dans sa Cause suprême, qui est l'essence divine [3].

Grégoire de Rimini s'en tient à la théorie de la présence objective : la thèse opposée entraînerait l'existence éternelle des choses et

1. « Sed hic (dans la thèse réaliste) videtur esse duplex defectus. Unus est de hoc quod dicitur quod futura sunt ab aeterno Deo praesentia, secundum suum esse actuali; quia, quod nihil est in se, nulli potest realiter coexistere; coexistere enim praesupponit existere; sed futura, non solum contingentia, sed quaecumque generantur, ab aeterno nihil fuerunt in se secundum esse actuale, sed solum in potentia Dei creantis; ergo, non potuerunt ab aeterno Deo coexistere secundum praesentialitatem suae actualis existentiae. Item, quaecumque coexistunt uni et eidem, sic quod nunquam est verum de uno eorum quod coexistat illi, quin sit verum de altero, illa necessario coexistunt sibi. Sed si omnia coexistunt Deo ab aeterno, non est verum dicere quod dies hodierna coexstiterit vel coexistat Deo, quin illud idem sit verum de die hesterno; ergo dies hodiernus et hesternus simul sibi invicem coextiterunt et coexistunt, hoc autem est impossibile... », Durand de Saint-Pourçain, *In I Sent.*, d. 38, q. 3, Lyon, 1533, fol. 65 v. b. litt. E. (Toute la question est traitée de f. 65 v a à 66 v a).

2. *Ib.*, fol. 66 r a. litt. I. Durand conclut : « Sed hoc modo, non quidquid coexistit aeternitati coexistit toti; quia temporalia quae quandocumque sunt, et pro tunc, coexistunt aeternitati, quia sunt dum aeternitas est; licet coexistant toti aeternitati prout coexistunt ei non secundum partem, cum (tamen ?) non coexistunt ei toti, ut non est habens principium nec finem, et ideo non coexistunt ei ab aeterno ».

3. « Alius defectus est quod, dato quod futura hoc modo essent praesentia Deo ab aeterno, istud tamen nihil faceret ad hoc ut determinate et certitudinaliter cognoscerentur ab ipso, propter quod tamen ponitur; quia cognitio rerum a Deo in nullo dependet ab existentia earum ». Si Dieu n'avait rien produit et ne devait rien produire, il aurait cependant une connaissance tout aussi déterminée des natures et de leurs existences possibles; sinon il faudrait dire, ce qui est absurde, que la futurition des choses est ce qui en donne à Dieu la connaissance distincte. *Ib.*, f. 66 r a. litt. H. Conclusion : « Sic igitur patet qualiter Deus cognoscit futura contingentia : quod cognoscit ea determinate, quantum ad suas proprias et determinatas actualitates quas habebunt; nec cognoscit per hoc quod sint ei ab aeterno praesentia realiter, sed per hoc quod essentia divina ut causa, est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino determinate singula », *ib.*, litt. L. — Sur la connaissance des futurs, même contingents, dans leurs causes, cf. f. 65 v b, litt. S.

contredirait l'expérience quotidienne du devenir et de la nouveauté [1]. Les choses sont éternellement présentes à Dieu en ce sens que, de toute éternité, il les connaît aussi parfaitement que lorsqu'elles sont là. Il n'est pas en puissance à connaître un événement ou un être futur — par exemple, l'Antéchrist, comme nous autres qui ne pouvons connaître l'avenir (d'une connaissance intuitive, s'entend) tant qu'il est encore à venir. En Dieu la vision de l'avenir n'est pas à venir; celle du passé ne passe pas; c'est en ce sens qu'il faut entendre les *Sancti*, quand ils disent que le futur et le passé sont connus de Dieu comme présents [2].

Guillaume d'Ockam, dont Biel est ici, comme toujours, le fidèle interprète, pense, comme Durand, que Dieu connaît les futurs contingents à travers son essence, qui lui révèle, d'une façon évidente et intuitive, non seulement les événements présents, mais encore laquelle, de deux possibilités contradictoires, se vérifiera [3]. Ici encore, pas

1. « Cum dicitur quod consequens est absolute necessarium prout subest divinae scientiae, seu prout est in sua praesentialitate : aut intelligitur quod futurum, vg. Antichristus (*non* : erreur évidente) est in sua praesentialitate in actu in rerum natura secundum suum esse proprium distinctum a Deo et secundum suam talem praesentialitatem subest scientiae Dei : et sic, propter falsam implicantiam, illud dicendum est falsum : alioquin sequeretur quod jam actu antichristus esset productus et creatus a Deo, immo certe, cum non habeat hodie magis actu esse quam habuerit heri et pridie et etiam ab aeterno, sequitur quod Antichristus ab aeterno fuerit a Deo creatus et simili modo quodlibet futurum, et totus mundus etiam... Sed omnia ista sunt falsa et contra Scripturam... et contra evidentem veritatem, nam videmus aliqua fieri de novo. Et in se (sunt) implicantia contradictionem, quia secundum hoc, aliquid esset futurum et non futurum, sed praesens », Grég. de Rimini, *In I Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3; Venise, 1522; fol. 155 r a C.

2. « Aut intelligitur quod Antichristus est in sua praesentialitate, non modo praedicto, sed solum quia praesentialiter a Deo cognoscitur; ita quod Deus non est in potentia abjiciente actum ad cognoscendum Antichristum distincte, secundum quod sumus nos, qui non possumus futura cognoscere dum sunt futura; sed sicut illa sint secundum se futura, ita cognitio eorum in nobis est futura, si tamen cognoscantur a nobis. In Deo autem, futurorum est perfecta cognitio non futura, sed praesens, sicut nec praeteritorum cognitio praeteriit; sed est praesens; secundum quem modum intelligenda sunt dicta sanctorum, cum dicunt tam futura quam praeterita esse Deo cognita et praesentia... Si, inquam, sic intelligitur, non ex hoc tollitur quin Antichristus, et similiter quodcumque futurum contingens sit contingenter futurum, secundum suum esse reale, et per consequens quin haec sit simpliciter contingens : Antichristus erit», *ib.* D.

3. G. Biel, *In I Sent.*, d. 38, q. un., K-M; Lyon, 1532 (ni paginé ni folié). — K : exposé et réfutation (d'après Scot) de la position réaliste; L : exposé et réfutation de la position de Scot; M : exposé de celle d'Ockam : « Ideo Ockam aliter loquitur; licet dicat modum quo Deus evidenter et certitudinaliter novit omnia futura contingentia non posse sufficienter exprimi ab intellectu creato pro statu vie hujus. Unde dicit... quod ipse Deus seu essentia divina est cognitio intuitiva tam sui quam omnium futurorum et possibilium, tam perfecta et clara, quod ipsa etiam est evidens notitia preteritorum, futurorum et presentium; ita quod, sicut ex notitia intuitiva extremorum in nobis potest intellectus noster evidenter cognoscere aliquas propositiones contingentes; ita ipsa divina essentia est quedam cognitio et notitia qua non tantum scitur verum, necessarium et contingens, de presenti; sed etiam scitur que pars contradictionis erit vera et que falsa. Hac ergo

d'autre présence éternelle des choses à Dieu que leur présence selon l'être-connu.

La position thomiste semble si dure à admettre que même des auteurs qui, de toute évidence, voudraient y rester fidèles, ne peuvent s'empêcher de la gauchir. Ainsi Gérard de Sienne, à la suite de son maître Gilles de Rome[1], maintient bien que tout le cours du temps coexiste « présentiellement » à l'éternité, de même que tous les points de la circonférence sont dans un rapport identique avec le centre (souvenir manifeste du *Contra Gentiles*), mais il entend cela d'une présence « qui donne aux êtres une cognoscibilité égale à celle qu'ils auraient s'ils étaient déjà présents »[2]. Il va de soi qu'avec une telle exégèse, Gérard n'a aucune peine à réfuter les objections de Scot ou de Durand[3].

Quand on cherche la représentation qui sous-tend ces diverses critiques, on trouve, semble-t-il, que l'éternité divine y est conçue, plus ou moins, comme une durée infinie et infiniment homogène,

notitia (que est ipsa divina essentia), non tantum cognoscit intuitive et evidenter presentia, sed etiam contingentia et que pars contradictionis erit vera et que erit falsa. Et hoc forte, non propter determinationem sue voluntatis, sed, posito per impossibile quod, ipsa cognitione divina existente, sicut modo est, voluntas non esset causa effectiva nec totalis nec partialis effectuum contingentium, adhuc esset notitia qua sciret que pars contradictionis esset, fuit et erit vera, que falsa. »

1. « Si igitur judicium non attenditur secundum naturam scitorum sed scientiae; cum Deus aeternus sit et in aeternitate prius et posterius esse non possit, nec in ea protensio aliqua inveniri valeat, totus status rerum temporali variationi subjectus a Deo praesentialiter cernitur », Gilles de Rome, *In I Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3; Cordoue, 1699; p. 732.

2. « Et ideo adhuc est alia opinio quae ponit quod futura contingentia non possunt esse futura respectu divini intellectus qui mensuratur aeternitate; nam, quia aeternitas est tota simul et perfecta possessio, nihil potest ei esse praeteritum et futurum, sed totus decursus temporis ei praesentialiter coexistit. Quapropter, divina cognitio feretur super futura, non tanquam super futura, sed magis tanquam praesentia, et per consequens erunt ab eo infallibiliter cognita. » Suit la comparaison du centre et de la circonférence. Après avoir signalé les objections, Gérard ajoute : « Istis tamen non obstantibus, dico quod, si bene intelligatur, haec opinio videtur omnino rationabilis. Et ideo, ad evidentiam hujus, est notandum quod futura contingentia esse praesentia vel coexistentia intellectui divino, potest intelligi dupliciter : uno modo, quod sint ei praesentia praesentialitate dante eis realem et actualem existentiam in natura, et isto modo non intelligo opinionem, nec unquam intellectus hujus opinionis potest esse talis; nam, si futura contingentia essent praesentia divino intellectui isto modo, jam non essent amplius futura, sed simpliciter praesentia. Alio vero modo potest intelligi quod sint praesentia, praesentialitate dante eis tantam cognoscibilitatem, ac si essent realiter existentia, ita ut eorum perfecta cognoscibilitas nullo modo exspectet eorum existentiam; et isto modo intelligo quod opinio sit simpliciter vera », Gérard de Sienne, *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2; Padoue, 1698; p. 576 a.

3. On objecte que ce qui n'est pas encore en soi ne peut coexister avec un être réellement existant. — Réponse : « Verum est, quantum ad veram et realem existentiam; non tamen quantum ad veram cognoscibilitatem », p. 577 b. — « Quae coexistunt uni tertio coexistunt sibi mutuo » (576 b) : Oui, mais « praeteritum et futurum coexistunt aeternitati, non quantum ad esse proprie naturaliter, sed solum quantum ad esse cognoscibile », p. 577 b.

se déroulant, en quelque sorte, parallèlement au cours du temps. Il y a une partie de cette durée où Dieu est sans le monde, une autre partie où il est avec le monde; une partie où il est en face d'un monde sans l'homme, une autre où il est en face d'un monde humain; une partie où il n'est pas encore incarné, une autre où il est incarné; et l'on a beau dire que la distinction de ces parties est purement extrinsèque, résultant de leur coexistence à divers moments du temps, il reste que la manière même dont cette coexistence est conçue implique une temporalisation de l'éternité. Si pourtant la durée divine conserve la simplicité d'un indéfectible instant, c'est parce que la perfection de la science divine exclut toute possibilité d'une surprise ou d'un oubli, comme la perfection de sa volonté exclut toute inconstance. Dieu n'apprend rien quand les événements se produisent, parce qu'il savait déjà tout ce qui allait venir — aussi nettement, aussi sûrement, que s'il était là —; mais ce simple mot *déjà* suffit à montrer que dans la notion de l'éternité s'est introduit un élément temporel.

Très caractéristique, à ce point de vue, nous semble la position de Suarez.

Suarez développe, avec beaucoup de force et de pénétration, la conception classique de l'éternité [1]. Autant que quiconque, il s'applique à exclure de la durée divine toute succession de passé et de futur [2]. Cette durée ne s'écoule pas, comme nous serions tentés de l'imaginer, le long d'une ligne sans fin [3]. Ce n'est que par dénomination externe, en concevant Dieu comme coexistant à tel moment du passé ou de l'avenir, que nous pouvons dire : il fut, ou : il sera [4].

1. *Disput. Met.* L. sect. 3; Suarezii opera, éd. Vivès, t. XXVI, p. 922-926.

2. « Non tantum Theologi, sed etiam philosophi docent, in re aeterna, quantum ad ipsum spectat, nihil esse praeteritum neque futurum, neque in esse ejus, neque in scientia, neque in amore, nec denique in aliqua alia perfectione», *ib.*, nº 11; p. 925.

3. « Dixi autem : in re aeterna, quantum ad ipsam spectat..., quia, quantum pertinet ad nos, id est, ad modum quo nos rem aeternam concipere et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent hujusmodi locutiones praeteriti et futuri. Dicimus enim et Deum fuisse semper et esse et futurum esse, quia nos non concipimus rem aeternam prout in se est, sed nostro modo, per comparationem ad aliquam successionem veram vel imaginariam. Sic ergo dicimus Deum fuisse, quia concipimus eum ut coexistentem tempori praeterito; immo et ante hoc tempus reale, quod est in motu caeli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, concipimus fuisse Deum. Atque hoc modo apprehendimus totam aeternitatem, quae extitit usque ad hoc instans, tanquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa concipimus extitisse Deum et idem proportionaliter est in futuro. Re autem vera, in ipsa aeternitate Dei, nullus est fluxus...», *ib.*, nº 12; p. 926.

4. « ... et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam, ex coexistentia nostri temporis, juxta modum concipiendi nostrum. Quocirca, cum in his differentiis praeteriti et futuri, soleat includi aliquid negativum cum affirma-

Rien de plus classique, on le voit. Mais, d'autre part, lorsqu'il étudie la connaissance divine des futurs contingents, Suarez se montre aussi opposé que Scot, Durand ou Ockam, à l'idée d'une présence existentielle des choses à l'éternité. Ce qui n'existe pas en soi ne peut être dit exister dans l'éternité; mais les créatures n'ont pas existé en elles-mêmes de toute éternité; elles n'ont donc pas existé éternellement dans l'éternité, et par conséquent ne coexistent pas ou n'ont pas coexisté réellement à l'éternité [1]. Ne croyons pas d'ailleurs qu'il en résulte en Dieu le moindre changement. La connaissance divine reste identique après comme avant l'accès des choses à l'existence. En effet, cette connaissance éternelle est intuitive; elle représente très parfaitement son objet selon toutes ses conditions existentielles, de sorte que l'existence actuelle de celui-ci n'accroît ni son étendue, ni sa clarté, ni sa pénétration. Toute la nouveauté est du côté de l'objet que Dieu voit être à présent dans un autre état et engagé en d'autres relations temporelles [2].

Bref, tandis que pour saint Thomas, les choses sont éternellement *vues* de Dieu (objets d'une connaissance intuitive), parce qu'elles lui sont éternellement présentes, pour Suarez, elles sont éternellement présentes à Dieu, parce qu'éternellement elles sont vues de lui. « Les créatures ne sont pas, à proprement parler, présentes de toute éternité, à Dieu, par une coexistence réelle. Leur présence est purement objective et se rapporte à la science éternelle de Dieu; elle consiste en ce que son regard éternel se pose à la fois sur tous les temps, comme s'ils étaient déjà présents » [3].

En réalité, cependant, la pensée de Suarez est plus subtile. Lui aussi cherche à fonder la connaissance de l'avenir par Dieu sur une

tivo, Deo non tribuuntur ratione negationis, sed affirmationis tantum... Deo... ita fuisse tribuitur ut semper esse intelligatur, et ita futurum esse, ut non sit de novo acquisiturus esse, sed in esse, quod jam habet, permansurus dicatur», *ib.*

1. « Nam, imprimis, res quae in se non existit et quando in se non existit, non potest dici existere in aeternitate; sed res creatae ab aeterno non extiterunt in seipsis et in propria existentia et duratione; ergo, neque ab aeterno extiterunt in aeternitate; ergo neque ab aeterno coexistunt vel coextiterunt realiter aeternitati », *De scientia futurorum contingentium*, l. 1, c. 7, nº 12; éd. Vivès, t. XI, p. 324.

2. « Nec vero hinc sequitur Deum aliter scire rem ab aeterno, seu antequam sit et actu existat, quia, ut supra dicebamus, haec scientia Dei ab aeterno est intuitiva, quia perfectissime repraesentat rem secundum omnes conditiones existentiae ejus, nec aliquid amplius in ea videt quando existit, quam antea; neque alio modo ex parte sua, quia eadem claritate et perspicuitate semper videt; sed ex parte rei videt eam se aliter habere et sub alio respectu comparari ad hoc vel illud tempus», *ib.*, nº 20; p. 327.

3. « (Dico) res creatas, simpliciter loquendo, non esse praesentes Deo ab aeterno secundum realem coexistentiam, sed tantum objective, in ordine ad aeternam scientiam Dei, quantum ejus intuitus simul cadit in omnia tempora ac si jam essent praesentia », *ib.*, nº 18; p. 325.

présence. Seulement cette présence ne saurait être une présence physique. Parler d'une présence objective « en acte second », c'est-à-dire d'une présence consistant, pour les choses, dans le fait d'être actuellement connues, n'expliquerait évidemment rien, puisque c'est de cela même qu'il s'agit de rendre raison. Suarez s'arrête à la présence objective « en acte premier », laquelle consiste dans l'aptitude des choses à être connues de Dieu. Ainsi, l'avenir, par cela seul qu'il sera, jouit déjà (contre l'avis d'Aristote) d'une vérité déterminée, qui suffit à l'inscrire dans le champ de vision d'une intelligence infinie : du seul chef de sa futurition, il est objectivement présent à Dieu « en acte premier » et c'est assez pour que l'omniscience divine se le rende présent « en acte second »[1].

## III

## LA POSITION DE PIERRE AURIOL

Parmi les adversaires de la thèse réaliste, il en est un dont l'originalité mérite une place à part : Pierre Auriol.

Auriol connaît les arguments de Scot et de Durand et il en admet pleinement les conclusions négatives, mais ces arguments eux-mêmes

1. « Intelligitur ex dictis quid sit praesentia objectiva; duobus enim modis excogitari potest. Primo *in actu secundo* seu potius respectus actus secundi et ultimi; et hoc sensu, nihil aliud est esse objective praesens, quam actu videri. Et de praesentia hoc modo explicata, verissime dicitur non antecedere etiam secundum rationem ipsam scientiam, et ideo non posse ex tali praesentia rationem scientiae reddi, cum per illam formaliter fiat. — Secundo modo, sumi potest *aptitudine* : ut in sensibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur, objective esse praesens, quando ita est propinquum, illuminatum et dispositum, ut, quantum est ex se, videri possit. In praesenti ergo, si hoc modo velimus praesentiam objectivam explicare, nihil aliud est quam ipsum esse, quod res est suo tempore habitura; quod dicitur esse praesens secundum existentiam in ordine ad tempus in quo est, futurum tamen toto tempore superiori, vero vel imaginario, antequam fiat. Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte objecti terminativi ut videri possit a Deo, sicut explicatum est, est sufficiens ratio ex parte ejusdem objecti ut possit esse praesens actui intuitivae scientiae. Haec igitur aptitudo ex parte rei cognoscendae dici potest, ex parte ejus, praesentia objectiva, nihilque aliud excogitari potest», *ib.*, c. 8, nº 9; p. 329. Cf. nº 6-8.

Voir la critique de la position thomiste et l'exposé de la thèse suarézienne chez J. J. Urraburu, *Institutiones philosophicae*, Valladolid, 1890-1900, t. VIII, p. 310-320. La position de Suarez est ainsi présentée : « Praesentia futurorum in aeternitate... nihil aliud est, quam aptitudo ipsorum terminandi aeternam cognitionem Dei, et in eo consistit formaliter, quod res illae, propterea quod aliquando realiter et actualiter existent in aliqua differentia temporis, eo ipso sufficienter applicatae sunt intra sphaeram objecti scientiae Dei, eo quod divina scientia, propter aeternitatem immutabilis et indivisibilis manens, coexistit successive omnibus temporibus», p. 325.

ne lui semblent pas porter vraiment contre la position critiquée : *non videntur currere contra mentem primae opinionis* [1]. Il ne suffit point, par exemple, de retourner, comme l'a fait Scot, la comparaison de l'éternité avec l'immensité divine, en objectant que celle-ci n'atteint les êtres qu'à mesure de leur accès à l'existence. Car, puisque l'éternité est posée comme équivalente à la totalité de la durée successive, on conçoit qu'elle puisse, à la différence de l'immensité, atteindre à la fois tous les instants [2]. Objecter qu'une relation réelle ne peut exister sans la présence actuelle de ses deux termes, c'est oublier que la relation par laquelle Dieu atteint ses créatures n'est précisément pas réelle du côté de Dieu et que, selon la thèse réaliste, elle n'atteint la créature que pour le temps où la créature sera. Il n'est donc pas vrai que, d'après la même thèse, la créature devrait être posée comme existante avant d'exister [3]. Toutes ces raisons vaudraient, si la thèse réaliste prétendait que les choses futures coexistent à l'éternité en tant que celle-ci contient virtuellement le présent et le passé. Si, en effet, on se place dans l'ordre du temps, on ne peut pas dire que les choses futures sont présentes *maintenant*, c'est-à-dire en tant que l'éternité contient virtuellement ce *nunc* où je parle. Mais, dans la thèse réaliste, les choses futures ne sont présentes à l'éternité qu'en tant que celle-ci, par son énergie infinie, atteint ce qui est pour nous à venir : *prout habet vim qua actualiter attingit futura* [4].

Auriol semble avoir bien saisi et dénoncé le présupposé latent chez les tenants de la présence purement objective : l'introduction en Dieu, malgré qu'on en ait, d'une virtualité qui s'actualise peu à peu. Pourquoi donc, cependant, rejette-t-il la position thomiste ? Pour une raison toute différente : parce que la transcendance — Auriol dit : l'abstraction, et le choix de ce mot est significatif — de Dieu est telle qu'il ne peut absolument pas être dit coexistant ou présent aux autres êtres. Il n'y a pas de relation réelle de Dieu aux

1. *In I Sent.*, d. 36, prima pars, Rome, 1696; p. 830 a[c]. (L'ensemble de la question est traité de p. 827 à p. 840; en particulier de p. 829 a à p. 835 a).

2. *Ib.*, p. 830 *a*, C D.

3. *Ib.*, D E.

4. « Unde, omnes illae rationes procedunt ac si ponerentur res aeterno coexistere, prout virtualiter continet praeteritum et praesens et prout illis coexistit. Non ponitur autem sic coexistere, sed tantum prout habet vim qua actualiter attingit futurum. Unde et (non?) coexistentia seu praesentia creaturarum futurarum ad ipsam aeternitatem non est quidem pro nunc temporis, sed erit, et illam actualiter aeternitas terminat, prout attingit futurum in quo illa realis praesentia poneretur in actu, ex parte creaturae », *ib.*, F.

choses. Or, la relation de présence est une relation d'*équiparance* (si A est présent à B, B est présent à A), et une telle relation, selon Auriol, est nécessairement réciproque; c'est-à-dire que si elle est réelle chez un des termes, elle doit l'être aussi chez l'autre. Puisqu'il ne peut y avoir de présence réelle de Dieu aux choses, il ne peut pas y avoir davantage de présence réelle des choses à Dieu[1]. — Analysons d'ailleurs de plus près cette notion de présence. Elle implique toujours une certaine unité de situation (*situs*) ou de durée. La situation, supposant la corporéité, est évidemment hors de cause quand il s'agit de Dieu. Et de même la durée qui, pour Auriol, implique toujours ou la distension temporelle, ou le terme de cette distension, c'est-à-dire l'instant. La notion de coexistence ou de simultanéité n'est pas moins inapplicable ici, car elle dit une communauté de mesure; or l'éternité divine et l'instant temporel ne sauraient être enfermés dans une mesure identique[2]. La coexistence de Dieu aux choses, la présence de Dieu aux choses sont des représentations imaginatives[3]. Elles contredisent la souveraine « abstraction » de l'Être divin — aussi abstrait et intemporel que le serait l'humanité en soi, si elle pouvait subsister. L'humanité en soi ne dit rien de plus qu'humanité, sans la moindre relation de présence ou de coexistence avec quoi que ce soit[4].

Comment, dans ces conditions, concevoir l'éternité? Comme

1. *Ib.*, 830 *b*, C D.
2. « Praesentia est relatio simultatis, fundata super unitate situs vel super unitate durationis; super unitate quidem situs fundatur, cum corpus contingens aliud dicitur sibi praesens; super unitate vero durationis, sicut ea quae sunt in eodem nunc simultanee (simultanea?) et praesentia dicuntur. Sed manifestum est quod Deus nec habet situm nec durationem formaliter, ut declaratum est supra (d. 9, a. 1; p. 334-335)... Probatum est enim ibi, quod omnis mora et omnis duratio, est formaliter quaedam distensio prioris in posterius, vel terminus illius distensionis, et ita tempus vel nunc temporis, de quibus constat quod non competunt Deo. Ergo dici non potest quod Deus sit praesens tempori, immo abstrahit a tali praesentia », *ib.*, D E. — « Coexistere ipsi nunc temporis est esse simul cum nunc temporis. Sed constat quod Deus nullo modo est simul cum nunc temporis; omnia enim quae simul sunt in aliqua una mensura, sunt simul, ut simul in loco uno aut tempore uno aut in duratione una. Non est autem una duratio quae claudat et mensuret nunc temporis in (? p. e : cum) esse Dei. Ergo, nihil est dictu, quod esse divinum coexistat isti nunc vel illi, aut quod sit simul cum into vel sibi praesens », *ib.*, p. 831 a, D. Voir aussi la suite E F, et b, A.
3. *Ib.*, A B C.
4. « Talis entitas Deitatis, est in tantum abstracta, in quantum abstrahit humanitas simpliciter, si poneretur subsistere in tanta abstractione, in quanta est, dum concipitur humanitas simpliciter vel homo;... Sed manifestum est quod humanitas simpliciter non est nisi humanitas, secundum Avicenna; et si poneretur subsistens ut sic, abstraheretur a loco et situ et tempore et coexistentia cum eisdem... Ergo, Deus non est nisi Deitas tantum subsistens, ab omni loco abstrahens et situ ac tempore et praesentia seu coexistentia cum eisdem », *ib.*, p. 830 b, F — 831 a, A. Cf.

« l'impossibilité de ne pas être », par une totale abstraction de toute durée proprement dite (*aeternitas in Deo dicit quandam impossibilitatem non essendi, per abstractionem omnimodam a quacumque formali duratione*). Elle « connote » néanmoins le temps, mais elle le connote de par cette abstraction même, Autrement dit, son rapport au temps est purement négatif : un rapport d'exclusion : *comparatur* (ad tempus) *omnino negative et praecisive.* L'éternité n'est pas « en même temps » que le temps — celui-ci fût-il supposé infini; elle est « au-dessus » de lui : *comparatur ad infinitam durationem tanquam ad aliquod inferius.* Elle « préside » à tout moment de la durée, cette « présidence » n'étant d'ailleurs rien d'autre que son abstraction même de tout instant particulier. La soi-disant présence des choses à Dieu et de Dieu aux choses est donc du même ordre que le rapport du sujet concret avec la forme abstraite : elle n'implique pas la moindre simultanéité [1].

Si l'on refuse cette solution, on a le choix entre deux positions, également intenables. Ou bien l'on admettra que Dieu devient successivement présent aux choses, et l'on introduira ainsi en lui la succession. Ou bien, l'on devra dire qu'il atteint actuellement à la fois tout le

1. « Est ergo considerandum, quod aeternitas in Deo dicit quandam impossibilitatem non essendi, per abstractionem omnimodam a quacumque formali duratione; connotat tamen aliquo modo tempus; non quod includat praesentialitatem aut simultatem aut coexistentiam cum eodem; sed quia entitas aeterna est entitas abstrahens, immutabiliter existens, ab omni duratione et tempore, per quam quidem abstractionem concipitur ut superior entitas et altior tempore et quocumque temporali. Unde non potest intellectus comparare totum discursum temporis, etiam infiniti, per quandam coexistentiam aut simultaneam coextensionem, cum entitate aeterna cum nullo modo aeterna entitas sit applicabilis aut comparabilis ad tempus, quod penitus abstrahit, et tempus a se praescindit; sed comparatur omnino negative et praecisive. Concipit enim mens aliquam entitatem immutabilem, abstractam a tempore et differentia temporis, et ex hoc statim apprehendit quod nullum tempus deest sibi, quia, si deesset, statim concipitur ut mutabilis entitas, et possibilis non esse. Unde, considerandum quod entitas simpliciter subsistens, abstracta ab omni duratione, cum sit quaedam necessitas essendi, comparatur ad infinitam durationem tanquam ad aliquod inferius et quasi subsidens, non sicut ad aliquid simultaneum et coexistens. Per hoc enim quod est quaedam necessitas abstracta ab omni tempore et coexistentia cum eodem, apprehenditur ut quid altius et quasi praesidens illi a quo subtrahitur; et cum abstrahitur a quolibet nunc temporis, apprehenditur necessario ut altior entitas et praesidens cuilibet nunc temporis. Illud enim praesidere non est aliud quam, abstrahendo a quolibet dato nunc, existere. Non enim potest intellectus aliquod nunc in tempore signare, quin apprehendat entitatem divinam ab isto entitative abstracto et ita altiori modo existere, et existimando praecellere et praesidere; et ita entitas connotat tempus per modum cujusdam subsidentis et inferius stantis... Illud autem subsidere videtur quaedam praesentialitas; non est autem praesentialitas simultatis aut coexistentiae, sed subsidentiae, eo modo quo illud a quo fit abstractio dicitur subsidere abstracto; et e converso, Deus dicitur praesidere et praesidendo praesens, non secundum aliquam simultatem, sed potius per oppositum, quia per abstractionem, eo modo quo abstractum concipitur ut quoddam altius illi a quo abstrahitur et praecellens ad ipsum; et ita patet sub quo sensu dicitur Deus tempori esse praesens », *ib.*, p. 831 b, B E.

cours du temps. Et ceci (qui est précisément la position thomiste) apparaît encore plus extravagant (*magis absonum*). En effet, l'éternité a beau être indivisible, le temps, lui, ne l'est pas. Il faut donc que le rapport par lequel Dieu l'atteint (dans la thèse que rejette Auriol), soit divisible lui aussi, c'est-à-dire se fragmente en une infinité de rapports (*attingentiae*), correspondant chacun à un moment du temps. Or, comment ces rapports pourraient-ils être donnés ensemble, puisque leurs termes créés ne peuvent pas l'être ? Un rapport ne peut exister quand l'un des deux relatifs fait défaut [1].

Il est clair qu'aux yeux d'Auriol, toute présence de Dieu, toute coexistence de Dieu aux choses, engage Dieu dans la durée successive (Auriol ne connaît pas d'autre durée et c'est justement pour cela qu'il refuse d'attribuer la durée à Dieu). Car la dernière difficulté ne porte qu'à partir de ce présupposé. Auriol ne conçoit qu'un moyen de soustraire l'Être divin au devenir, c'est de nier tout rapport positif entre l'éternité et le temps.

Mais abstraire du temps, est-ce, par là même, être éternel ? La chimère, la quiddité abstraient du temps; personne, cependant, ne leur attribuera l'éternité. D'ailleurs, abstraire est quelque chose de négatif; or n'y a-t-il pas dans l'éternité un élément positif, comme le montre la célèbre définition de Boèce ? Auriol, qui se fait ces objections, apporte ici une précision capitale. Une abstraction quelconque du temps ne suffit pas à poser de l'éternel; il y faut l'abstraction d'un existant en acte : *abstractio rei existentis in actu*. Efforçons-nous de saisir ici la pensée, assez subtile, de notre Docteur. L'esse, selon Auriol, désigne identiquement la même réalité que l'essence, mais la désigne à la manière d'une activité. Or, l'activité ne peut être pensée que si

1. « Sic ergo patet quod necesse est dare unum de tribus, quia : vel aeternitas successive defluxu(m) temporis sua praesentialitate et quadam simultate attingat, ut nunc uni parti sit prius (? praesens), nunc alteri, quod omnino dici non potest, cum repugnet dictis sanctorum et divinae actualitati, respectu cujus nil praeteriit nilque futurum est; aut quod totum decursum temporis simul actualiter attingit sua praesentialitate, et hoc magis absonum est, tamen (? cum) attingentia talis necessario sit divisibilis et per consequens actualis et permanens esse non possit; aut quia datur tertium, videl. quod nec praesens est successive omnibus partibus temporis, nec etiam praesens in actu et simul, sed omnino abstrahit a coexistentia cum toto tempore infinito, et hoc omnino verum est, et de intentione sanctorum et philosophorum... Et universaliter ad hoc erit intellectus eorum quod, quia divina entitas apprehenditur ut quaedam impossibilitas non essendi, abstrahit totaliter ab omni tempore etiam infinito, et praesentialitate ac simultate cum eo; idcirco dicitur aeterna et omnia tempora per modum cujusdam abstractionis complecti; transcendendo enim et abstrahendo ab omni tempore, videtur illud sibi subjicere, et quasi infra se continere et subjectum se (? sibi) habere », *ib.*, 832 b, C — 833 a, A. — Pour la critique de la thèse réaliste, et en particulier pour l'objection tirée de la pluralité successive des *attingentiae*, voir p. 832 a.

le temps et la durée le sont aussi. Ou bien, en effet, elle s'exerce elle-même dans la durée; ou bien, au contraire, elle abstrait de toute durée, mais, par là même qu'elle en abstrait, elle la rejette au-dessous de soi. « Et c'est de cette façon que l'éternité se laisse penser, si on la rapporte au temps infini comme au sujet à partir duquel on l'abstrait [1]. » Si nous comprenons bien la pensée d'Auriol, il faudrait donc, pour s'élever à l'idée de l'éternité, commencer par concevoir une durée infinie ou plutôt un existant durant infiniment, puis nier la durée (la succession des instants), en conservant le caractère existentiel. Ainsi l'être divin connote la durée, mais en tant même qu'il l'exclut. On voit par là combien nous sommes loin de l'abstraction propre à la chimère ou aux quiddités inexistantes [2]. On voit aussi que si l'éternité inclut un élément positif, cet élément n'est autre que la positivité même de l'*esse* et de l'*agere*, dépouillée du mode temporel [4].

1. « Sed istis non obstantibus, dicendum est sicut prius; est tamen considerandum, quod non omnis abstractio a tempore ponit aeternitatem, sed abstractio rei existentis in actu. Dictum est enim supra quod esse et essentia differunt tantum conceptibiliter, pro eo quod illud idem importatur, per esse modo operationis et actionis et actus, quod importatur per essentiam per modum habitus et quietis et otiantis a primo operari, sive ab actu primo (cf. d. 8, 1e part., p. 256-272). Nunc autem sic est, quod operari et agere, etiam actu primo, utpote lucere vel vivere, impossibile est intelligi quin tempus aliquod aut duratio cointelligatur. Necessario enim apprehenditur quod vivere sit in tempore seu in divisibili duratione, aut in duratione indivisibili, quae dicitur nunc vel instans, aut quod abstrahatur ab omni tempore et duratione, et relinquatur vivere seu agere, concipiendo tempus ut quid subjectum, nec aliquo modo mensurans, immo se habeat ipsum agere ad tempus tanquam aliquid illi supra positum abstrahendo. Et hoc modo intelligitur aeternitas, si referatur agere ad tempus infinitum tanquam ad subjectum quod et suppositum... Cum ergo esse sit quoddam agere primum et intransitivum..., patet quod apprehendi non potest nisi cointelligendo durationem et tempus; et hoc, vel abstrahendo ab omni tempore infinito, ut cum dicimus, Deus est aeternaliter, vel non abstrahendo, sed cointelligendo ipsum per modum mensurae, sicut dum attribuitur esse rebus quae sunt sub tempore et duratione », *ib.*, p. 833 a, C F.

2. « Abstractio rei conceptae per modum habitus et quietis, utpote chimaera, aut etiam humanitatis, non connotat tempus, sed abstractio ipsius esse, aut rei conceptae per modum operationis, per necessitatem concludit conceptum temporis; et idcirco impossibile est quod abstrahatur ab omni tempore aliquid, ut existens, quin ipsum relinquatur aeternum. Unde, qui conciperet chimaeram existere sic, quod suo existere omne tempus infinitum esset subjectum, suum vere esse abstractum et praesidens omni tempori, necessario chimaera intelligeretur aeterna » *ib.*, p. 833 b, A.

3. « Nullum aliud positivum includit aeternitas circa Deitatem, nisi quod oportet illam intelligere per modum cujusdam agere et esse; esse autem ipsius est vivere quoddam subsistens, cui subjicitur interminabilis duratio et infinitum tempus; et ita est possessio vitae formaliter, circa quam apprehenditur interminabilitas et praesentialitas, et omnia talia, connotative et per abstractionem, scil. ad interminabile tempus », *ib.*, D.

## IV

## DÉFENSE ET ILLUSTRATION DE LA THÈSE THOMISTE

Au milieu de ces attaques diverses, la thèse de la « présence réelle » des choses à l'éternité ne manqua point de défenseurs. Elle les trouva, tout naturellement, chez les théologiens thomistes qui semblent n'avoir jamais hésité sur la vraie pensée de leur maître.

Dans son copieux *Commentaire sur les Sentences*, Capreolus — *Princeps thomistarum* — réfute point par point les objections d'Auriol, de Durand, de Grégoire de Rimini[1]. Nous ne pouvons songer à le suivre dans les détails de sa discussion. La thèse thomiste est exposée avec une force et une netteté qui ne laissent rien à désirer. Non seulement, dit Capreolus, saint Thomas enseigne que la présence éternelle des choses à Dieu ne se réduit pas à leur présence (objective) à l'intellect divin, mais encore, selon lui, cette dernière a pour condition une présence (d'ordre évidemment non-cognitionnel) à l'éternité [2]. En d'autres termes, ce n'est pas formellement au titre de Tout-connaissant que Dieu a de toute éternité les êtres devant lui; c'est au titre de son éternité même. Et il est bien entendu qu'en disant cela on ne pose pas de créature éternelle; encore moins prétend-on que les choses existent à la fois — *simul* — tout le temps. Dieu atteint la créature de toute son éternité, car celle-ci est indivisible, mais il l'atteint pour le temps où cette créature existe ou existera[3].

1. *In I sent.*, d. 36, q. 1 : Utrum omnia sint aeternaliter in Dei praesentia, art. 2 : an secundum suas actuales existentias sint eidem aeternaliter praesentia; Venise, 1589, p. 494 b — 498 b. — Voir aussi d. 38, q. 1, a. 2 : Utrum Deus certitudinaliter cognoscat futura contingentia, p. 508 a — 522 b.

2. « Intentio S. Thomae fuit quod omnia futura et omnia praeterita et generaliter quae sunt vel erunt aut fuerunt, sint ab aeterno Deo praesentia, non solum secundum suas rationes, sed secundum suas praesentialitates et actuales existentias, et non solum in esse cognito; scil., quod Deus aeternaliter viderit rerum actualitatem et praesentiam ita bene et intuitive ac si essent praesentia. Non enim solum illud intendebat, immo quod non solum intellectui, sed etiam ejus aeternitati essent praesentia; immo, non essent praesentia aeternaliter intellectui nisi quia sunt praesentia aeternitati. Ipse enim assignat causam quare futura sunt praesentia intellectui vel divinae cognitionis, istam scil. quod aeternitas, qua mesuratur illa cognitio, est tota simul praesens cuilibet parti temporis et cuilibet quod sit in aliqua parte temporis », *ib.*, p. 495 a.

3. « Imaginor enim primo, quod nulla creatura praesens, praeterita vel futura, sic et sic et isto modi fuit praesens Deo aeternaliter, quod ipsa aeternaliter fuerit extra Deum in suo esse creato vel actuali existentia aut praesentialitate, quod idem est... Imaginor secundo, quod nulla creatura praesens, praeterita vel futura, praesens fuerit Deo sic et sic et isto modo, quod in omni tempore imaginabili fuerit vel etiam omni tempore creato

Il ne s'ensuit donc point que le futur soit déjà présent [1]. Les créatures se succèdent dans l'existence : ce qui sera demain n'est pas encore aujourd'hui. Et pourtant Dieu ne les atteint pas successivement. Les relations de simultanéité (*attingentiae*), dont parlait Auriol, se succèdent elles aussi, mais la succession est tout entière du côté du terme créé [2]. Partant, bien que l'Antéchrist n'existe pas encore, ne soit pas encore créé, on peut dire, en un certain sens, que Dieu le crée, à condition de dépouiller ici le verbe de toute connotation temporelle. Par rapport à nous, l'Antéchrist est futur. Par rapport à Dieu, il est présent, mais le *nunc* de sa présence n'est pas le *nunc* temporel où nous parlons, et que connote normalement le présent verbal : l'Antéchrist est présent à Dieu dans le *nunc* de l'Eternité [3]. Précisons d'ailleurs qu'en affirmant la nécessité d'une présence actuelle des futurs à la science divine, on n'entend nullement faire dépendre la certitude de cette science de l'existence de son objet. C'est au contraire parce que

et vero..., sic quod simul sit in tempore quolibet praesenti, praeterito et futuro... Tertio, imaginor quod quaelibet creatura sic et isto modo fuit Deo praesens aeternaliter, quod attingitur a Deo in tota sua aeternitate. Imaginemur enim tempus istud, quod consequitur motum caeli et est tempus reale; imaginemur etiam infinitum tempus praecessisse istud reale tempus et infinitum tempus sequi illud productum tempus; hoc imaginato et concepto concipitur infinita duratio in ante et post; aeternitas autem divina debet concipi per modum cujusdam indivisibilis simplicissimi illi infinitae durationis aequivalentis. Et sic illa successiva duratio (simul ?) attingeret totum motum caeli infinitum in ante et post... et pars illius partem motus et futura futuram, praeterita praeteritam et totalis duratio totalem motum simul. Ita divina aeternitas, quae est indivisibilis et simul tota, omnes partes caeli et temporis... simul attingit et totalem illam infinitam durationem imaginatam attingeret si esset... », *ib.* — « Creatura quae futura est, non fundat relationem realem ad aeternitatem pro illa parte temporis, pro qua nondum est actu, sed pro illa, pro qua actu est et non expectatur futura... Non igitur habet relationem realem ad Deum dum nihil est, scil. in isto nunc, quo loquimur, sed dum actualiter est », *ib.*, p. 496 a. — « Deus enim in tota sua aeternitate habet illam praesentialitatem ad creaturam temporalem et creatura temporalis ad totam aeternitatem, et ideo ad istum sensum conceditur, quod iste respectus convenit Deo aeternaliter, licet non omni tempore sibi conveniat nec in omni mensura possibili », *ib.*, p. 498 a.

1. « Licet enim Antichristus sit Deo praesens et attingatur ab aeternitate, non sequitur ex hoc quin ejus non esse praecedat illius esse; nam pro isto nunc quo loquimur, Antichristus habet non esse; in nunc vero sequenti istud, habet esse. Deus autem non attingit ejus esse pro isto instanti, quo loquimur, nec ejus creatio est in actu conjuncta virtuti causativae pro isto instanti sed pro alio. Tamen, utrumque nunc, tam illud in quo Antichristus est, quam illud in quo non est, est Deo praesens », *ib.*, p. 497 a. — « Quod futurum est, non est actu per comparationem ad mensuram cui illud dicitur futurum..., sed tamen omnia illa, per comparationem ad Deum, sunt actu praesentia et nullo modo futura, et pro illa mensura est Deo praesens Antichristus et non pro ista» (scil. temporis), *ib.*, p. 497 b. — « Nec sequitur : istae partes temporis coexistunt simul respectu Dei, ergo et ad invicem; sicut nec sequitur : caput est praesens animae et pes similiter, igitur pes et caput sunt ad invicem praesentia », *ib.*, p. 498 a.

2. « ...Nec sequitur quod Deus attingat successive, sed quod attingit successiva et per attingentias successivas ex parte termini, non autem ex parte fundamenti », *ib.*

3. *Ib.*, p. 498 a.

la science divine exclut toute incertitude, toute indétermination, tout risque d'erreur, qu'elle requiert *a priori* de son objet cette certitude, cette détermination que seule l'existence actuelle lui confère [1].

Cajetan exagère donc quelque peu lorsqu'il déclare, à propos du texte de la *Somme théologique*, Ia, q. 14, a. 13, qu'il n'a jamais vu personne défendre, de vive voix ou par écrit, la thèse thomiste de la « présentialité » des choses à l'éternité [2]. — Le fait est que ce texte a été pour lui, quinze ans durant, une énigme. « Mais avant-hier (*nudiustertius*), écrit-il, comme je méditais en moi-même le commentaire de cet article, la vérité m'est apparue (grâce, je pense, à saint Thomas); vérité claire et évidente (*plana et in manifesto posita*) et, pour cela même, formulée en peu de mots. »

Quelle est donc cette vérité si évidente que saint Thomas n'ait pas cru nécessaire de s'expliquer plus longuement? La voici : « Il faut savoir d'abord, pour bien saisir le sens des mots, que « être présent » ou « coexister » à l'éternité, à parler en rigueur, n'a rien à voir avec la présence de l'objet connu au sujet connaissant. Supposons, en effet (par une de ces suppositions impossibles, chères au moyen âge finissant), que l'Éternité soit un être dépourvu de connaissance; supposons, d'autre part, qu'à un moment donné, une pierre existe : cette pierre ne laisserait pas d'être présente à l'éternité, de lui coexister. Il est clair, de plus, d'après ce que nous venons de dire, et d'après le texte même de saint Thomas, qu'il n'est pas question ici de l'être « objectif » des choses temporelles, mais bien de leur existence actuelle, dans la réalité, en elles-mêmes, hors de leurs causes : *sermo est de esse rerum quae fiunt in tempore non objectivo nec potentiali, etc..., sed de esse in actu in rerum natura, secundum seipsas, extra causas suas* » [3]. (Cajetan multiplie les synonymes pour ne laisser aucune incertitude sur sa

1. « Non enim dico quod divina cognitio... habeat certitudinem a praesentia vel existentia futurorum... sed intelligimus, secundum quod dicit S. Thomae..., quod, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis requirit certitudinem et determinationem in scito, non sic tamen quod in divina scientia causetur certitudo a certitudine sciti, sed sic quod contingens non habet quod possit subdi certae cognitioni divinae et infallibili, nisi eo modo quo habet certitudinem et determinationem aliquam; hoc habet autem in quantum est in seipso in actu extra suas causas », d. 38, q. un., a. 2; p. 515 b.

2. « Iste locus... a sequentibus doctrinam S. Thomae reputatur adeo obscurus, ut neminem hactenus viderim, sive scripto sive verbo, assertive tueri hoc dictum », *In Iam partem Summ. theol.*, q. 14, a. 13, n. 10; dans l'éd. Léonine des Oeuvres de saint Thomas, t. IV, p. 188. — Molina s'étonnait déjà de cette remarque : « Miror Cajetanum hoc loco sibi, ut primo inventori, tribuere rationem hanc defendendi doctrinam D. Thomae : cum ante eum eodem modo eam defenderit Capreolus... », *In Iam partem D. Thomae...* q. 14, a. 13; disp. 13; Lyon, 1622, p. 193.

3. Cajetan, *ib.*, p. 188-189.

pensée). Il s'agit donc bien d'une coexistence réelle des êtres contingents à l'éternité.

Mais comment l'entendre ? La chose est évidemment impossible et absurde, si l'on prétend que les créatures coexistent à l'éternité *en tout temps : in quolibet nunc temporis.* Or c'est là le sens que les adversaires de saint Thomas s'obstinent à donner à sa thèse. Il en va autrement si l'on dit que les choses sont présentes à l'éternité de toute éternité : *in quolibet nunc aeternitatis.* Et, en effet, puisque l'éternité n'a qu'un seul instant, qui embrasse et déborde toute durée temporelle, il faut que chaque instant de celle-ci et tout ce qu'il mesure, soit, en quelque sorte « conservé » (*salvetur*) dans l'instant éternel et mesuré par lui comme par une mesure excédente (*excessiva*). Lors donc que l'on dit : les choses sont présentes à Dieu de toute éternité, il faut bien remarquer que le présent du verbe ne signifie nullement ici le présent temporel, mais le *nunc* éternel. Et de même, les expressions : de toute éternité, toujours, sont prises ici dans leur acception « catégorématique » et non pas « syncatégorématique », c'est-à-dire qu'elles ne se rapportent pas distributivement aux divers moments de la durée. Le début et la fin de cette heure ne sont évidemment pas contenus dans le même instant de la durée temporelle, mais bien dans le même instant éternel [1]. — Il nous semble que Capréolus n'avait pas dit autre chose.

Sylvestre de Ferrare n'apporte, lui non plus, rien de bien nouveau [2]. L'Éternité « contient » le temps, comme la mesure commune « contient » la mesure propre [3] (mais que signifie au juste ici « contenir » ?). Gardons-nous bien de renverser les rôles et d'imaginer l'éternité contenue dans le temps, dans le moment présent. C'est seulement dans le *nunc* éternel que les choses coexistent à Dieu [4]. Comme Capréolus et Cajetan, Sylvestre insiste sur la nécessité, quand nous disons qu'une chose coexiste à Dieu, de dépouiller le présent grammatical

1. *Ib.*, nn. 11-12; p. 189. « Aliud est scientiam Dei capere certitudinem ex sessione Socratis, et aliud sessionem Socratis non esse capacem ut sit terminus certae Dei notitiae, nisi secundum quod est in se certa. Primum enim inconvenit, secundum autem est necessarium; primum non habetur ex littera, sed secundum. Quare conceditur tota ratio, utpote nihil contra nos dicens, sed supponens falsum : scil. quod ex hac positione habeatur quod scientia Dei capiat certitudinem ab alio objecto quam substantia sua. Deberet enim supponere quod exigit certitudinem etiam in alio objecto, seu termino scientiae suae, non solum in substantia sua : hoc enim hinc habetur et non quod capit certitudinem ab alio », *ib.*, n. 14; p. 189.

2. *Comm. in Summ. Contra Gentiles*, I p., c. 66, nn. 8-14; éd. Léonine, t. XIII, p. 187-189.

3. *Ib.*, n. 9, 2; p. 187.

4. *Ib.*, n. 9, 4.

de toute connotation temporelle. Une proposition comme celle-ci : l'Antéchrist coexiste à Dieu, signifie simplement que l'Antéchrist et Dieu sont mesurés par la même mesure de durée. Mais cette mesure n'est pas notre présent[1]. On peut même dire, si l'on veut : Adam coexiste à Dieu, à présent, mais cette phrase n'a qu'un sens correct : il est vrai maintenant qu'Adam coexiste à Dieu (dans le *nunc* de l'éternité), et non pas : il est vrai qu'il coexiste maintenant (dans le *nunc* du temps)[2].

Banez reproduit, non sans en durcir quelque peu l'expression, la thèse traditionnelle[3]. La coexistence à l'éternité devient chez lui l'existence actuelle des choses dans l'éternité. Il admet la formule : l'Antéchrist *est déjà créé* dans l'éternité. Elle est vraie, dès là que l'Antéchrist sera créé en son temps[4]. Ne disons pas qu'une telle doctrine rend contemporaine le passé et le futur et simultanément vraies les contradictoires. Car l'éternité, quoique « formellement » simple, équivaut « virtuellement » à toutes les différences du temps. Deux êtres, deux événements, peuvent donc fort bien coexister à l'éternité sans pour cela coexister entre eux, parce qu'ils ne lui coexistent pas sous le même rapport, selon la même virtualité[5].

Notons toutefois que, pour Banez comme pour ses contemporains, si la présence des choses à l'éternité est requise pour que la connaissance divine puisse être appelée intuitive, elle ne l'est pas pour l'infaillibilité de cette connaissance[6]. La science divine ne saurait, sans déchoir, emprunter sa certitude à son objet. Disons donc que Dieu connaît les futurs contingents dans leurs causes, mais dans leurs causes

1. *Ib.*, n. 9, 5; p. 187-188.
2. *Ib.*, n. 9, 6; p. 188.
3. *Scholastica Commentaria in Iam partem...*, q. 14, a. 13; Salamanque, 1583, col. 650-657.
4. « Antichristus, sicuti existit in aeternitate, ita est creatus in aeternitate, non autem in tempore praesenti; et ut sit jam in aeternitate creatus, satis est quod creabitur in tempore suo », *ib.*, col. 656 B.
5. « Illa propositio : quae coexistunt uni tertio, etc., tantum habet verum, quando illud tertium est unum quid simplicissimum, et formaliter et virtualiter; aeternitas autem, licet formaliter sit mensura simplicissima et indivisibilis, virtualiter tamen aequivalet omnibus differentiis temporis. Unde illa consequentia argumenti idem vitium habet quod ista : Petrus et Paulus sunt simul in hac aula, ergo sunt simul in hac cathedra. Argumentamur enim a loco communi ad particularem », *ib.*, B C.
6. « Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non desumitur aut ex causis ipsorum, aut ex praesentia earundem in aeternitate... Ex hoc sequitur, quod, cum Divus Thomas et alli Theologi dicunt quod ad infallibilitatem divinae cognitionis circa futura contingentia, necessum est quod ipsa futura sint praesentia Deo in aeternitate, non intelligunt quod ex illa praesentialitate desumatur infaillibilitas divinae cognitionis, sed id tantum docent, quod ut futura contingentia sint objectum divinae cognitionis, necessaria conditio est quod repraesententur Deo tanquam illi praesentia in aeternitate », *ib.*, col. 645-646.

déterminées et complètes, c'est-à-dire dans les causes particulières en tant que celles-ci sont soumises à la détermination et à la disposition de la science et de la volonté divines [1]. La « présentialité » des choses à l'éternité ne joue plus ici, on le voit, qu'un rôle assez secondaire. Si — par impossible — les futurs contingents n'étaient pas de la sorte présents à Dieu, Dieu les connaîtrait quand même, avec tout autant de certitude, dans leurs causes, c'est-à-dire, en définitive, dans ses décrets [2]. C'est que, à l'époque de Banez, le problème de la connaissance divine des futurs libres est subordonné au problème plus général de la Providence et de la Prédestination. Et la science « de vision » ne suffit pas pour le résoudre, car elle suppose déjà porté le décret créateur et le monde effectivement lancé dans l'existence.

On peut en dire autant d'Alvarez. Chez lui cependant la question est traitée avec plus d'ampleur [3]. Elle est axée sur la notion de *mesure*. A l'objection classique : une chose ne peut exister dans une mesure supérieure que si elle existe d'abord dans sa mesure propre, puisque c'est moyennant celle-ci qu'elle se rapporte à celle-là, Alvarez répond : le principe vaut quand la mesure supérieure est finie (un événement n'est mesuré par le mois que s'il est d'abord mesuré par le jour), il ne vaut pas quand la mesure supérieure est infinie. La raison en est que la mesure infinie n'admet en soi aucune variation : dans un instant unique, elle contient par éminence, tout ce qui est contenu successivement dans les mesures inférieures [4]. Si donc il est vrai que, dans

1. « Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis.. Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsae causae particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa... » *ib.*, col. 646 C. E. — « Deus, ex parte cognoscentis et ex parte objecti primari suae cognitionis, cognoscit futura contingentia in suis causis, prout sunt determinatae et non impeditae; at ex parte objecti secundarii, cognoscit ipsa futura contingentia prout sunt in causis indeterminatis, incompletis et impedibilibus. Itaque, optime novit Deus quod Antichristus nunc habet esse in causis mere contingentibus et indeterminasti et quae possint impediri circa productionem Antichristi », *ib.*, col. 647 BC.

2. « Infaillibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non solum pensatur ex eo quod cognoscuntur a Deo prout sunt praesentia in aeternitate, sed etiam prout cognoscuntur in suis causis, ad sensum expositum in praecedenti conclusions (cf. note 1). Itaque, etiam si Deus non cognosceret futura contingentia tanquam praesentia sua aeternitate, sed solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis. Istam conclusionem, sicut et praedecentem, intelligo de omnibus futuris contingentibus, etiam de illis quae pendent ex sola libera voluntate... Deus cognoscit futura contingentia per rationes ipsorum quae sunt in Deo, id est per ideas proprias, quae sunt in Deo, futurorum contingentium », *ib.*, C E.

3. *De Auxiliis divinae gratiae...* 1, II, disp. 8; Lyon, 1620, p. 47-52.

4. « Quando superior mensura est finita, et limitata, nihil existit in superiori mensura et inadaequata, nisi prius existat in mensura inferiori propria et adaequata... Caeterum, quando mensura superior est infinita et illimitata, qualis est aeternitas, bene potest aliquid existere, secundum realem existentiam, in superiori mensura, antequam existat

leur propre mesure, les créatures arrivent successivement à l'existence, il n'en va pas de même quand on les considère en tant qu'elles sont mesurées par l'éternité [1].

Gardons-nous cependant d'attribuer à la créature une double existence. C'est la même qui apparaîtra un jour dans le temps et qui est mesurée par le *nunc* éternel. Par rapport à nous, elle est future, par rapport à Dieu, elle est présente. La contingence, la liberté ne sont donc nullement en cause [2]. Une seule chose semble embarrasser Alvarez, c'est que la présence actuelle des choses à l'éternité paraît impliquer l'existence de l'infini en acte. Il répond que si les futurs sont présents à l'éternité, ils ne sont pas présents les uns aux autres, parce que, relativement à leur propre mesure, ils ne sont pas donnés ensemble [3].

Cette présence éternelle des choses à Dieu fait de la connaissance divine une intuition [4] mais Alvarez, non moins que Banez, refuse d'y voir le fondement de sa certitude. Cette certitude, Dieu ne la puise qu'en lui-même et le mode intuitif que la présence des choses y ajoute n'est pas une perfection de plus [5].

Il est remarquable que Molina se montre, sur ce point, en accord complet avec l'école thomiste. Sa position ne diffère pas de celle de Capréolus, de Cajetan et du Ferrarais — ni même, en somme, de celle de Banez et d'Alvarez [6]. Tout au plus précise-t-il que, si l'on peut dire : toutes choses coexistent à Dieu et lui sont présentes éternellement —

in mensura inferiori sibi propria et adaequata. Cujus ratio est, quia mensura infinita nullam potest admittere in se successionem aut mutabilitatem; unde eminentiori modo continet in se unico instanti quidquid continetur successive in mensuris inferioribus », *ib.*, n. 8; p. 52 a, A B.

1. « Quamvis futura incipiant existere in propria mensura, in aeternitate tamen non incipiunt existere : quoniam aeternitas non habet prius et posterius, cum sit indivisibilis et tota simul; unde non possumus in aeternitate signare aliquod instans in quo res non sit et aliud in quo incipiat esse, sive in quo primo sit », *ib.*, n. 6, p. 50 b, D.

2. « Idem esse quod habet futurum contingens in tempore, habet etiam in nunc aeternitatis; sed respectu nostri temporis, illud esse est futurum, respectu autem aeternitatis, est praesens. Unde, quamvis in aeternitate sit praesens, fiet nihilominus contingenter suo tempore... Si Deus intuetur in sua aeternitate actum nostrum liberum, qui futurus est tali tempore, ita etiam intuetur in eadem aeternitate causam liberam illius actus, libere illum producentem, quamvis respectu nostri temporis illa productio sit futura », *ib.*, n. 8; p. 52 a, D E. Cf. n. 6, p. 51 a, C.

3. « Respondetur : in aeternitate posse existere infinita, quoniam illa non sunt praesentia sibi, licet sint praesentia in aeternitate... Implicatio autem infiniti in actu, solum est respectu eorum quae sunt inter se praesentia », *ib.*, n. 9; p. 52 b, B.

4. « Respondetur admittendo per existentiam rerum in aeternitate, ostendi a priori quod scientia futurorum contingentium sit intuitiva in Deo », *ib.*, disp. 9, n. 3; p. 54 b, A.

5. Voir toute la disp. 9; p. 52-55, en part. n. 3, p. 54.

6. *In Iam p.*, q. 14, a. 13, disp. 13; Lyon, 1622, t. I, p. 192-194 (ou : *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, etc..., ad art. 13, q. 14 : disp. : 48; Paris, Lethielleux, 1876, p. 280-286. Jean de Saint-Thomas se plaît à souligner cet accord : *Cursus theologici*, In Iam p., d. 9, a. 3, n. 2 *bis*; éd. des Bénéd. de Solesmes, t. II, p. 65-66.

le présent verbal pouvant signifier par analogie le *nunc* de l'éternité, il serait incorrect de dire : les choses ont éternellement coexisté à Dieu — le passé ne pouvant convenir qu'à la durée temporelle. A moins, toutefois, qu'on ne veuille simplement dire : il a toujours été vrai de dire que les choses coexistent à Dieu [1]. Que Molina, dans la dispute suivante, admette ensuite une autre source de la science divine des futurs contingents : non plus les décrets bannéziens, mais la « science moyenne » combinée avec la décision créatrice, cela ne change rien, comme le remarque Jean de Saint Thomas, quant à sa théorie de la science de vision.

C'est Jean de Saint-Thomas qui donnera, à la thèse thomiste, sa dernière précision.

La question est traitée par lui, non plus, comme chez la plupart des auteurs, à propos de la science divine des futurs contingents, mais, d'une façon plus rationnelle, à propos de l'éternité [2].

Comme Alvarez, mais avec plus de rigueur, Jean de Saint-Thomas centre tout son exposé sur la notion de *mesure*. L'éternité est la mesure propre et intrinsèque de la durée divine [3], mais elle est aussi, en quelque manière, la mesure extrinsèque des durées créées [4]. *Mesure* est évidemment à prendre ici au sens analogique. L'éternité est la mesure éminente de toute durée parce que, dans sa parfaite coïncidence de simultanéité avec toute elle-même, elle réalise, d'une manière incomparable, cette uniformité, cette régularité que toute mesure présente par rapport à la chose à mesurer. Mais il est clair que l'éternité ne mesure pas le devenir créé à la façon d'une unité que l'on applique successivement sur la chose à mesurer ou sur laquelle celle-ci vient successivement s'appliquer. Jean de Saint-Thomas exclut tout ce qui introduirait dans l'éternité l'ombre la plus légère de succession. L'Eternité est *tota simul* ou elle n'est pas. Sa façon propre de mesurer

1. « Illud tamen admonuerim, non videri concedendas has propositiones : omnia ex aeternitate fuerunt in aeternitate, aut coextiterunt simul Deo, vel aeternitati. Cum enim copulae earum sint praeteriti temporis, non possunt adsignificare, tanquam mensuram veritatis illarum, durationem aeternitatis, in qua non est praeteritum, sed tantum durationem temporis praeteriti. Hae tamen possunt concedi : omnia ex aeternitate coexistunt Deo, omnia ex aeternitate sunt praesentia Deo secundum suum esse existentiae, omnia ex aeternitate simul existunt Deo aut aeternitati; quippe cum ex ipsa aeternitate omnia in nunc aeternitatis coexistant et sint praesentia Deo ac aeternitati... Haec etiam potest concedi : ex aeternitate, semper verum fuit dicere : omnia sunt praesentia Deo aut coexistunt; quoniam sensus est : in quocumque tempore praeterito proferretur haec propositio : omnia coexistunt Deo, essent vera, hoc verbo : coexistunt, consignificante nunc aeternitatis », *Ib.*, p. 193 b, A B (*Concordia*, p. 283).

2. *Cursus theologici*, In Iam p., disp. 9, art. 3; éd. des Bén. de Solesmes, t. II, p. 64-80.

3. *Ib.*, art. 1; p. 47-57.

4. *Ib.*, art. 2; p. 57-63.

est indiquée dans la définition qu'en donne Boèce : *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* L'interminable durée de la vie divine, elle la mesure en la possédant tout à la fois; et tout ce qu'elle mesure, c'est dans et par cette possession simultanée qu'elle le mesure et elle est seule à pouvoir le mesurer[1].

Mais comment l'éternité peut-elle mesurer les choses alors que ces choses ne sont pas encore données ? Ne disons pas que les êtres, bien que non existants en eux-mêmes, ne laissent pas d'être éternellement contenus dans la pensée et le vouloir divins. Contraire à la pensée du Docteur Angélique[2], cette interprétation serait en outre contraire à la nature même de l'éternité. Car celle-ci, indépendamment de toute connaissance, est toute à la fois et exclut toute succession, même extrinsèque, c'est-à-dire résultant d'une coexistence successive des créatures, qui permettrait de distinguer en elle, par rapport à celles-ci, plusieurs moments[3]. Il faut donc admettre, avec tous les thomistes, que *dans son être physique*, la créature coexiste à l'éternité.

Rien de plus mystérieux qu'une telle coexistence : l'esprit humain, quand il s'efforce à la concevoir, en est comme aveuglé[4]. Avec une magnifique audace, Jean de Saint-Thomas va néanmoins tenter l'aventure, et si l'obscurité, après comme avant, reste impénétrable, elle est du moins cernée d'un trait plus net.

Commençons par distinguer deux façons d'envisager l'être créé. Celui-ci peut être considéré comme déjà produit, subsistant en soi et pour ainsi dire, détaché de l'acte créateur (*immutatum, passive productum*). Mais il peut l'être aussi comme le terme visé par cet acte.

1. « Ut dicitur in diffinitione aeternitatis, est tota simul et perfecta possessio; ergo, quidquid mensurat et continet, licet sibi extrinsecum, possidendo simul et perfecte mensurat : non per applicationem seu replicationem successionis in mensurando; nec enim dicitur aeternitas esse possessio, nisi respectu sui mensurati : hoc est enim quod possidet, non se; et ita, sive ipsa aeternitatis mensura successive applicetur mensurato, sive, ipsa aeternitate fixa stante, res mensuratae successive sibi applicentur, non mensurabit possidendo simul, sed transeunter attingendo », *ib.*, art, 3, n. 17, p. 70. — « Itaque, tota intelligentia hujus sententiae in hoc praecise consistit, quod aeternitas non potest esse mensura rerum creatarum coexistendo illis per multas numerationes succedentes : sed unica mensuratione exhaurit totam quantitatem mensurati, eo quod per modum possessionis perfectae mensurat », *ib.*, n. 18, p. 71.

2. *Ib.*, n. 4-11, p. 66-68.

3. « Non solum repugnat aeternitati successio et divisibilitas intrinseca, sed etiam extrinseca et per comparationem ad ea quae estra se sunt », *ib.*, n. 17; p. 70 (voir les nn. 15-19; p. 70-72).

4. « Hoc est ergo maximum et obscurissimum mysterium hujus attributi, et in quo humanus intellectus omnino caligat, scil. ex una parte, ponere modum summe immutabilem in mensurando, ita quod non incipiat et desinat mensurare, nec per multiplicationem et replicationem mensuret, sicut mensurae creatae et mutabiles, sed per summam indivisibilitatem, et, ex alia parte, ponere quod res mensurata ante suum esse mutabile et successivum coexistet aeternitati », *ib.*, n. 1; p. 64.

Dans le premier cas, il existe « dans sa propre mesure », c'est-à-dire dans le temps, et il n'est pas mesuré par l'éternité. Tout au plus peut-on parler alors d'une certaine coexistence « matérielle» avec celle-ci [1]. Le temps et l'éternité forment ici deux mondes indépendants et disjoints. Dans le second cas, au contraire, l'être créé a la même mesure que l'acte dont il est l'aboutissement. Il est pris, avec cet acte, dans l'éternité [2].

N'entendons pas surtout que l'éternité mesure les choses en tant qu'elles sont contenues dans la puissance, la pensée ou le vouloir divins. Non, c'est bien leur existence en elles-mêmes qui est ici envisagée, mais en tant que cette existence termine l'acte créateur; il s'agit, dirions-nous, de l'être créé, considéré en ce point secret où il est atteint par l'action divine qui le pose en lui-même et le donne à lui-même; en ce moment métaphysique où la créature va être remise, est remise entre ses propres mains (mais elle reste toujours entre les mains de Dieu). Et Jean de Saint Thomas fait remarquer que, l'acte créateur étant formellement un « acte second », c'est-à-dire l'exercice actuel d'une activité, l'existence créée qu'il enveloppe comme son terme est elle-même une existence en acte second — une existence actuelle, non une simple virtualité [3].

1. « Coexistentia rei in propria mensura ad aeternitatem, non est coexistentia mensurati et contenti sub uniformitate illa simul possidendi rem mensuratam : sed est coexistentia concomitanter se habens et materialiter cum aeternitate, non formaliter sub ratione mensurati et reducti ad uniformitatem aeternitatis per modum possessionis simultaneae », *ib.*, n. 17 *bis*; p. 71.

2. « Aeternitas non mensurat res creatas immediate, et supponendo illas jam in se passive productas et immutatas, sed praecise prout continentur in actione divina, a qua attinguntur et respiciuntur res creatae ut terminus ejus. Itaque esse creatum nec considerari debet, prout est virtualiter intra Deum et est ipse Deus, nec prout solum est in omnipotentia et in causis creatis, ut possibile, sed prout attingitur a Deo. Actio autem Dei in se est aeterna, et tamen habet effectum temporalem... Et hinc est quod effectus potest dupliciter considerari. Uno modo, ut immutatus in se passive, et sic fundat propriam mensurationem; et sic non est ab aeterno, quia non est immutabiliter sed subest mutationi. Alio modo, ut praecise est terminus connotatus et respectus ab actione aeterna, et sub hac consideratione dicitur trahi ad altiorem mensuram, quia mensuratur mensura qua ipsa actio, cujus est terminus, licet non ut immutatus ab illa, sed ut connotatus ab illa », *ib.*, n. 26, p. 73-74.

3. « Res, quamdiu in se immutata non est et passive producta extra causas, nondum est in seipsa secundum propriam mensuram et durationem sibi adaequatam : sic enim adhuc intra causas est et in tempore producitur de non esse ad esse. Intelligitur tamen habere esse extra causas, ita quod non sit in actu primo sed in actu secundo, hoc ipso quod intelligitur ut terminus actionis jam existentis in rerum natura; eo quod actio non est actus primus sed actus secundus; et sic in actu secundo, id est in seipsis, ut terminus actionis actu existentis dicuntur esse. Sed quia actio divina non est semper conjuncta immutationi passivae effectus sicut actio creata, sed in se immutabilis et aeterna existens, immutat in tempore creaturas juxta liberum decretum voluntatis : ideo locum dat duplici mensurae rei, qua est terminus hujus actionis : scilicet mensurae aeternae et immutabili, quatenus mensurat actionem aeternam in actu existentem et consequenter terminum ejus; et mensurae temporali, quatenus suo tempore immutatur ab actione et in sua mensura propria ponitur », *ib.*, n. 27; p. 74.

La coexistence des choses à l'éternité ne doit donc pas s'entendre comme si les choses existaient « de tout temps ». Si nous nous plaçons sur le plan temporel, sur le plan où se déroule l'histoire du monde, considéré dans son existence distincte et autonome, les choses ne coexistent à Dieu — si l'on peut encore employer ce mot — qu'au moment où elles existent. La coexistence à l'éternité ne les concerne que pour autant qu'elles sont prises, en quelque manière, par l'acte éternel qui les pose dans le temps. Mais, précisément parce que cet acte est hors du temps, leur coexistence à l'éternité n'est pas, ne peut pas être totale. C'est bien à toute l'éternité qu'elles sont présentes, car l'éternité ne se fragmente point, mais l'éternité ne s'épuise pas en elles; il y a place, avant et après elles, pour d'autres durées. La créature coexiste donc à l'éternité tout entière, pour autant que celle-ci enveloppe éminemment dans sa simplicité le segment de durée où cette créature existe; elle ne coexiste pas à l'éternité pour les autres segments; elle ne lui coexiste donc pas totalement [1].

L'explication de Jean de Saint Thomas est celle des thomistes contemporains [2]. Tout récemment, M. Jacques Maritain l'a rappelée dans une pénétrante étude sur le problème du mal et la Providence [3].

1. « Advertendum est coexistentiam rerum temporalium cum aeternitate non uno modo intelligi posse. Nam vel potest facere hunc sensum, quod res temporalis in sua propria mensura et modo temporali existens, coexistat aeternitati, et sic negatur a D. Thoma et ab omnibus negari debet quod existat aliquid ab aeterno in aeternitate... Vel potest facere hunc sensum, quod non ratione propriae mensurae, sed ratione ipsius durationis aeternae, res quae habebunt suam propriam mensuram jam existant in aeternitate coexistendo ei : non propria, sed aliena ipsius aeternitatis duratione affectae. Et hoc adhuc dupliciter : vel quia adaequate toti aeternitati et totaliter coexistunt, scil. pro omni correspondentia et respectu aeternitatis : vel quia inadaequate, id est quia, licet toti et indivisibili aeternitati immutabiliter coexistant, sed non pro omni modo et pro omni respectu : sed solum coexistunt aeternitati prout correspondet virtualiter huic durationi temporis, in quo tamquam in propria mensura existent : non prout virtualiter correspondet alteridurationi temporis in quo temporaliter non existent; dicuntur ergo res temporales coexistere aeternitati, indivisibiliter quidem et immutabiliter toti aeternitati, sed non totaliter et adaequate », *ib.*, n. 12, p. 68-69. Il va sans dire que ce dernier sens est bien celui de l'auteur.

2. Ainsi chez le P. Garrigou-Lagrange : « Aeternitas non mensurat res creatas immediate in seipsis et supponendo illas jam in se passive productas, sed proprie prout continentur in aeterna actione divina, a qua attinguntur et respiciuntur res creatae ut ejus terminus. Non solum enim intellectio et volitio Dei, sed ejus actio creatrix et motrix est aeterna, quamvis habeat suum effectum in tempore... Futura quidem non existunt in se nunc, in tempore, nec ab aeterno, ut effectus passive producti, sed existunt ab aeterno ut *termini connotati actionis actualis aeternae*. Et sub hoc respectu, res creata, quamvis nondum sit passive producta, est tamen non solum possibilis, nec solum futura, sed *realiter praesens in aeternitate*, nam sic est intra divinam essentiam, non solum ut potentem aut volentem producere, sed ut *actu producentem;* sic res creata est objectum *cognitionis intuitivae*, quamvis nondum existat in propria duratione », *De Deo, uno*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 358.

3. *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947; p. 141-145.

## V

## CONCLUSION

Au terme de cette enquête historique, faut-il prononcer un jugement ? Nous avons vu à l'œuvre deux tendances. L'une paraît surtout soucieuse de sauvegarder la pleine réalité du temps, mais elle est, par là même, portée à concevoir la durée divine comme parallèle à la durée des choses, ce qui ne va pas sans un certain anthropomorphisme. Nous ne voudrions pas avoir l'air de caricaturer une pensée qui n'est pas la nôtre, mais il semble que la connaissance divine soit ici conçue comme la limite d'une connaissance *de même type que la nôtre*, c'est-à-dire conservant le passé et projetant l'avenir. Un être doué d'une mémoire infiniment fidèle et d'une puissance prospective infaillible et illimitée, telle est, dirait-on, la représentation de Dieu, inavouée, mais sous-jacente à bien des objections élevées contre saint Thomas. N'est-ce pas celle que suggère, par exemple, ce texte de Suarez : « Selon le langage humain, ce que l'on connaît d'avance (*quae praesciuntur*) n'est pas connu aussi clairement et distinctement (que ce que l'on voit) : ainsi, l'astronome qui sait d'avance qu'il y aura une éclipse, ne perçoit pas et ne connaît pas d'une manière distincte cet événement, tel qu'il aura lieu en fait, avec toutes ses conditions et ses circonstances; et, pour autant, la connaissance qu'il en a n'est pas intuitive mais abstractive. Dieu, au contraire, connaît l'événement futur, avant qu'il ait lieu, aussi distinctement que lorsqu'il a lieu et la science qu'il en a est tout aussi véritablement intuitive »[1] ? — Cette direction aboutit logiquement à la conception cartésienne de l'éternité, qui rejette purement et simplement le *tota simul*, fait de la durée divine une durée parfaitement homogène, mais où il est possible de distinguer un avant et un après [2].

1. « More humano loquendo, quae praesciuntur, non ita clare et distincte cognoscuntur; ut in dicto exemplo, astrologus, qui praescit futuram esse eclipsim, non apprehendit et cognoscit illum effectum distincte, prout in re futurus est, cum omnibus condicionibus et circumstantiis ejus, et ideo non habet de illo scientiam intuitivam, sed abstractivam; at vero Deus tam distincte intuetur futurum antequam sit, sicut quando est, tamque veram intuitivam scientiam illius habet », Suarez, *De scientia futurorum contingentium*, l. I, c. 7, n. 18; p. 326.

2. Voir le texte de l'*Entretien avec Burman*, cité plus haut, n. 1. — Dans le même sens, semble-t-il, M. J. Guitton écrit : « Si le monde a une histoire, s'il doit commencer et s'il doit finir, si sa course est scandée par des événements singuliers, l'éternité, qui coexiste à cette histoire, admet une sorte de division et de mesure. Comme le remarque Descartes, dans le fameux manuscrit de Göttingen, elle contient des parties. Il y a donc, dans l'éternité même, la connaissance du temps. Tout ce qui a été, est et sera dans le temps se retrouve éminemment dans l'éternité et c'est là que le temps prend tout son

L'autre tendance, au contraire, est surtout préoccupée de maintenir dans toute sa rigueur le *tota simul*, caractéristique de l'éternité; mais, si elle ne veut pas faire du temps une illusion, elle se doit de purifier l'idée de coexistence de toute imagination de simultanéité temporelle. C'est bien ce qu'a vu Auriol, mais la solution qu'il propose n'est, comme toutes les solutions extrêmes, qu'une solution de facilité et d'ailleurs inopérante. Il faut maintenir que l'éternité enveloppe le temps, mais cet enveloppement n'a rien de commun avec celui du mois par l'année. La présence du temps à l'éternité n'est pas représentable par des schémas temporels.

Attitude difficile. Presque inévitablement, la pensée revient à des expressions qui traduisent un glissement dans la durée successive, et sans cesse, elle doit se rappeler que la successsion est tout entière de notre côté. On dit : Dieu connaît d'avance ce qui sera, et c'est parfait, à condition de signifier par : d'avance, la primauté non temporelle de l'éternité sur le temps : *Nec tu tempore tempora praecedis...* [1]. Parfait encore, nous l'avons vu, si l'on entend qu'avant l'apparition de l'événement dans le temps, il est vrai de dire : Dieu — dans le *nunc* éternel — le connaît. Parfait enfin, mais en ce sens que ce présent où je parle est posé dans l'être par le même acte (intemporel) par lequel sera posé l'avenir. (Nous employons à dessein le passif, pour indiquer que la succession est toute du côté de l'effet créé.) Mais la tentation est bien grande d'imaginer entre Dieu et l'événement je ne sais quel intervalle temporel que le regard divin franchirait. Jean de Saint-Thomas est peut-être celui qui a le plus énergiquement purifié la notion de l'éternité : pourtant telle de ses formules risque, au lecteur inattentif, de suggérer un contre-sens. Par exemple, quand il écrit : « Dans les autres causes, l'acte posé, l'effet suit aussitôt. C'est le propre de l'action de Dieu d'être mesurée par l'éternité tandis que l'effet est produit (passivement) dans le temps [2]. » Une lecture trop rapide pourrait faire croire que l'action divine, puisqu'elle ne produit pas « aussitôt » son effet, le projette dans le futur. Jean de Saint-Thomas ne dit rien de semblable. Il n'y a pas d'intervalle temporel entre l'éternité et le temps. Aussitôt ou plus tard sont également impropres pour exprimer le

sens et qu'il faut le voir », *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 360. — Mais dire qu'il y a dans l'éternité la connaissance du temps, et que le temps est enveloppé éminemment dans l'éternité, c'est tout autre chose que d'admettre dans l'éternité une division parallèle à celle du temps.

1. Saint Augustin, *Confessions*, XI, c. 13, n. 16; PL. XXXII, col. 815.

2. « In aliis autem causis, posita actione, statim sequitur affectus. Unde speciale est in actione Dei, quod actio mensuretur aeternitate, et effectus passive immutetur in tempore », *ib.*, n. 26; p. 74.

rapport de durée entre l'acte divin et son effet. L'acte divin ne produit pas seulement un effet qui est dans le temps; il produit sa temporalité même, et c'est pour cela qu'il ne lui est ni (temporellement) antérieur, ni contemporain. C'est pour cela aussi qu'affirmer : Dieu, de toute éternité, crée (activement) l'homme, n'implique nullement que l'homme soit (passivement) créé de toute éternité. C'est pour cela enfin qu'il n'y a pas à rêver d'un temps, avant la création du monde, où Dieu était seul [1].

Le problème des rapports du temps à l'éternité n'est susceptible que d'une solution ontologique, d'une solution formulée en termes d'être. Il n'est qu'un aspect du problème plus général de l'inclusion virtuelle de tout être participé dans l'*Ipsum Esse subsistens*. Parce que l'Être absolu n'est pas simplement une idée mais l'Acte dont procède tout être et tout agir, son éternité n'est pas une intemporalité abstraite, elle renferme dans la simplicité de son *Nunc* transcendant toute la richesse existentielle qui s'éparpille dans le temps. Non certes qu'elle doive être pensée, comme Bergson semble le faire, à la façon d'une vibration infiniment dense où se ramasserait toute l'infinité des vibrations élémentaires qui composent la durée totale des choses — ajoutons même, ce qui pour Bergson n'aurait guère de sens : existantes ou possibles. Une telle image laisse l'instant éternel dans le même ordre que l'instant temporel; elle pose en celui-là comme en celui-ci une pluralité d'ek-stases. Il faut un suprême effort de transcendement. L'éternité n'est pas un temps infiniment condensé : elle en est à la fois et la négation et la source éminente, parce qu'elle est identique à l'acte pur d'Exister et que la temporalité, au sens le plus large du mot, est la condition de l'existence finie, nécessairement inadéquate à l'ensemble de ses possibilités et condamnée à les réaliser fragmentairement.

**Joseph de FINANCE**

1. Que signifierait cette formule ? Ou bien l'on imagine un observateur idéal, constatant ou énonçant que Dieu est seul — et l'hypothèse se détruit. Ou bien, l'on imagine Dieu expérimentant successivement sa solitude et la présence du monde, mais alors on pose en lui la succession. Ou bien enfin, l'on imagine Dieu contemplant éternellement la durée temporelle comme ne recouvrant qu'un segment de son éternité (telle une demi-droite parallèle à une droite), mais c'est là justement faire de l'éternité et du temps des durées homogènes.

# ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES
# CONSCIENCE ET INTENTIONNALITÉ

## selon saint Thomas et Brentano

La Phénoménologie contemporaine, sous l'influence de Brentano d'abord, de l'œuvre husserlienne surtout, a remis en honneur et souligné avec une vigueur qui n'est pas toujours sans arrière-pensée métaphysique, une « modalité » de la conscience qu'on appellerait, si l'expression n'était équivoque, « fait primitif »; et qu'on exprime souvent dans la formule d'apparence neutre et toute banale, qui a eu son succès : *Toute conscience est conscience de quelque chose.*

Le sens de cette formule, dont les origines médiévales et aristotéliciennes ne font aucun doute, varie selon les doctrines. Fondement d'une psychologie descriptive, l'intentionnalité a « servi » tout d'abord à définir et classer certains groupes de phénomènes; la phénoménologie en a fait le thème central de ses recherches; plus récemment l'intentionnalité « fusionne » avec les « idées » voisines de transcendance et d'existence, pour s'achever dans une « ontologie phénoménologique » qui oppose le néant de la conscience ou du Pour-Soi à la plénitude massive de l'être ou de l'En-Soi.

L'étude de ces métamorphoses serait des plus instructives. Plus modestement, nous nous contenterons de remonter aux « origines » lointaines et immédiates, à travers l'œuvre de saint Thomas et celle de Brentano.

### L'INTENTIONNEL SELON SAINT THOMAS[1]

*Intentio*, dans la terminologie de saint Thomas est loin d'être univoque. Nous ne songeons pas à en relever les multiples emplois.

1. Il nous manque encore une étude d'ensemble sur l'intentionnalité dans la philosophie médiévale. Nous limitons notre enquête à la pensée de S. Thomas, qui a certainement influencé la psychologie de Brentano et, par son intermédiaire, la phénoménologie contemporaine.

Le travail a été fait déjà fait et bien fait[1]. En sa sphère spécifiquement humaine, et en son acception la plus habituelle qui la restreint au domaine de la connaissance[2], *intentio* s'applique soit à l'acte ou l'opérativité soit au contenu de l'acte — *Intentio intendens*, *intentio intenta* : tels seraient, les deux pôles de l'intentionnalité.

I. L'intentionnalité opérative elle-même doit être envisagée en ses différents niveaux. Nous distinguerons une *intentionnalité d'acte*, une *intentionnalité de fonction*, et, dans un sens qu'il nous faudra soigneusement définir, une *intentionnalité de l'âme elle-même*[3].

Tout acte de connaissance — qu'il s'agisse de l'intelligence ou du sens — tend, de par soi, vers un autre que soi. « Transparence dirigée », dit excellemment Maritain[4].

Cet « autre » n'est pas un pur objet « qui ferait face à la conscience » : c'est, en toute la force de l'expression, un *aliquid*, une « réalité » dont l'objet n'est que la face éclairée, l'expression, en nous, d'une richesse ontologique qui nous déborde et nous appelle à de nouveaux « éclaircissements ». En ce sens et en ce sens seulement, toute

1. Je renvoie une fois pour toutes à l'ouvrage fondamental de A. Hayen : *L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. On y trouvera, groupés et dûment commentés en fonction de leur double cadre historique et doctrinal, les textes majeurs relatifs à la question; ainsi qu'une tentative fort suggestive, inspirée partiellement de Maréchal, pour intégrer l'intentionnalité à une métaphysique de l'être matériel et de l'être fini en général. Des deux sphères de l'intentionnel distinguées par le R. P. : « l'intentionnel au-dessous de l'intelligence » (intentionnalité cosmologique, intentionnalité du sensible et du sens externe), « l'intentionnel au niveau de l'intelligence », nous ne retiendrons que la seconde, la seule qui nous intéresse directement, bien qu'elle ne soit pleinement intelligible qu'en référence à la première. Les limites mêmes de notre enquête nous autorisent à accentuer certains textes ou certaines thèses que l'auteur, dans une perspective différente, n'a point cru devoir souligner ou retenir.

2. Comme le remarque Hayen après le P. Simonin, les « termes d'*intentio*, *intentionale* ne sontpresque jamais employés par S. Thomas sinon pour définir la nature et les propriétés de la connaissance » *op. cit.*, p. 290. Nous négligerons en conséquence *l'intentio* comme intention volontaire et comme moment de l'acte humain, sans nier pour autant une incidence de la volonté, en quelque sens qu'on l'interprète, sur la connaissance intellectuelle. C'est du reste en son acception intellectuelle que l'intentio médiévale a joué son rôle dans la genèse de la phénoménologie.

3. Bien que les transpositions ne soient pas sans danger, et compte tenu de l'irréductibilité des doctrines, j'appliquerais volontiers aux trois niveaux de l'intentionnalité thomiste les dénominations respectives d'*intentionnalité psychologique*, d'*intentionnalité constituante*, et d'*intentionnalité transcendantale*, qui désignent dans la phénoménologie husserlienne les « trois degrés d'une même vie intentionnelle ». Cf. G. Berger : *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 47.

4. *Degrés du savoir*, 5e éd. Desclée, Paris, 1948, p. 200. L'expression me parait plus heureuse que celle de « self-transcendance ». Elle met l'accent sur la direction plus que sur la « tension », et prévient certaines méprises qui identifieraient trop facilement intentionnalité et tendance, comme le fait par ex. Morot Sir pour qui « l'intentionnalité nous fait plutôt sortir de la connaissance » et représente « un début de psychologie de l'action » cf. *La Pensée négative*, Paris, Aubier, 1947, p. 33.

détermination est une « limitation »; et l'être dit « extramental », une « tâche » inépuisable.

Cet être est, primordialement, un « être-dans-le-monde »; ou, plus exactement, pour faire droit à la terminologie thomiste, il se concrétise dans « la quidditas rei sensibilis » qui, sans épuiser les capacités originelles de l'intelligence, est le point d'appui obligé de tous ses « dépassements ».

Encore faut-il préciser que cet être n'est atteint que dans une perspective définie par un « sens » ou un objet formel[1]. C'est cet objet formel qui spécifie en ses différents « cas », l'intentionnalité connaissante. Je vois et ne puis voir qu'une étendue colorée; et c'est l'être en tant que tel que cherche l'intelligence.

Enfin — et ce dernier trait est le plus important — la connaissance est *ad aliud in quantum aliud*[2]. Tout agir créé, en son premier élan tout au moins, vise un autre que soi, exige un réel, comporte un « sens ». Le propre du connaissant est de viser l'autre en tant que tel. Les activités dites « transitives », les opérations strictement biologiques du vivant, le vouloir lui-même pour une grande part, et le « désir » dont Hegel a souligné si fortement le caractère « destructeur », transforment ce qu'ils touchent[3]. Le connaissant comme tel n'a rien à modifier. Sans doute faut-il pour comprendre, composer et diviser. Mais la construction n'est qu'un moyen, comme l'assimilation n'est qu'une active configuration à ce qui est. Le « faire » et l' « avoir » sont ici au service de l' « être ». A peine de s'annuler la connaissance ne peut être que l'absolu respect de ce qui est. Et ce respect. loin de créer une distance insurmontable, semble au contraire l'abolir. C'est parce qu'il « s'oublie » pour n'être plus qu'à *l'autre*,

1. Cette restriction est d'importance. Il n'y a dans l'intentionnalité thomiste aucune prédilection pour le « dehors » en tant que tel. Ou plus exactement, comme nous aurons l'occasion d'y revenir, le dehors est fourni d'un « sens » qui connote une modalité d'apprehension. Il ne faut point oublier cette part du sujet dans la constitution de l'intentionnel, comme le rappelle S. Thomas lui-même. Cf. *De Veritate*, 10. 1. ad 2.

2. Prise en sa rigueur, la formule semblerait exclure la possibilité d'une « pensée pure » entendue comme la coincidence parfaite, telle la « Noesis Noeseos » aristotélicienne, du *Sein* et du *Denken*. On sait la conclusion qu'en a tirée Plotin, et, plus récemment, avec un tout autre radicalisme, J. P. Sartre. A ce titre on a pu en contester l'exactitude. Insérée dans son contexte, et toute réserve faite sur son application à l'Absolu, l'expression ne signifie, par opposition aux « énergies transformantes », que le privilège du connaitre tel que nous essayons de le définir dans la conception thomiste.

3. En ce sens on peut parler de « puissances actives » au sens thomiste. « Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum sic erit potentia activa » (ut potentiae vegetabilis animae), tandis que l'intellect « connaissant » (intellectus possibilis) sera dit « potentia passiva » : en ce cas « objectum se habet ut movens et agens ». *De Ver.* 11. 1. ad 13.

que le connaissant ne fait plus « deux » avec lui, ou, moins encore, disparaît avec lui dans une synthèse qui les supprimerait en les conservant. *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu.* L'axiome aristotélicien tant de fois repris et commenté, comme les métaphores de la similitude et de l'assimilitation, si âprement critiqués par Sartre, loin d'impliquer je ne sais quelles réminiscences alimentaires, soulignent dans l'intentionnel lui-même un aspect primordial d'être et d'unité.

Deux conséquences qu'on formulerait aussi bien en lois psychologiques, découlent de ce caractère « extatique » du connaissant :

1) Le premier connu ne peut jamais être le moi ou son acte.

2) Le moi ne se peut connaître qu'en fonction de l'objet[1].

Au plan des puissances[2], l'intentionnalité se présente non plus comme la propriété d'un acte, mais comme une structure, ou *a priori* constituant[3]. Tout acte émerge sur un fond de possibilité opérante qu'il n'épuise jamais; la multiplicité des objets comme celle des opérations s'appuie à l'unité d'une puissance. Mais par ailleurs : « potentia dicitur per ordinem ad actum » et l'acte est essentiellement relatif à un objet[4]. Il faut donc en dernière analyse que l'unité (et donc l'être) de la puissance repose sur celle de son objet.

1. « Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere et ideo pervenit anima ad percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit » *De Ver.* 10. 8. De cette connaissance de soi, en ses deux étapes correspondant aux deux questions : *An est ? Quid est* anima, le principe est toujours une réflexion à partir de l'objet. Il n'en peut être autrement dans une conception intentionnaliste de la conscience. Cette conception s'oppose-t-elle irréductiblement à l'intériorité augustinienne dont on retrouverait l'écho en toutes les philosophies idéalistes ? Dans quelle mesure la « réflexion thomiste », qui trahit manifestement ses « deux sources », a pu réaliser la synthèse d'Aristote et de S. Augustin ? Sur ces difficiles questions je renvoie à l'ouvrage déjà ancien de B. Romeyer : *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* : Archives de Philosophie VI, cahier 2; et à celui plus récent de J. de Finance : *Cogito cartésien et Réflexion thomiste* (Paris, Beauchesne 1945).

S. Thomas admet-il, immanente à la connaissance de l'objet, *dans l'unité d'un même acte*, une conscience spontanée qui serait, *in obliquo* comme l'insinuait déjà Aristote, aperception de son agir; ou comme le suggère l'artifice de terminologie proposé par Sartre, « conscience pré-réflexive (de) soi » ? Les textes de S. Thomas ne sont pas explicitement concordants, bien que la conciliation ne soit point difficile. Cf. Hayen, *op. cit.*, p. 251. R. Dalbiez par contre tient pour contradictoire, au nom d'un réalisme conséquent, une conscience spontanée entendue en ce sens. Cf. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. 2e éd. Desclée, Paris, 1949, II, p. 25-29.

2. Qui correspond, dans la conception thomiste, au second moment de l'« analyse réflexive » : « ab actibus ad potentias », puissances réellement distinctes de l'agir proprement dit, comme du sujet opérant.

3. Cet a priori n'est évidemment pas l'a priori kantien, bien qu'il ne faille pas minimiser l'analogie; comme le P. Maréchal l'a fortement souligné autrefois. Cf. *Le point de départ de la métaphysique*, cahier 5. 2e éd., Desclée, 1949, p. 146-158.

4. Cet *ordo ad objectum* n'est donc pas pour S. Thomas une simple loi psychologique; il est, dirions-nous en termes husserliens, « constitutif d'une essence ».

Cette unité objective, irréductible à la pluralité des objets de mon expérience puisqu'elle est leur condition de possibilité, ne peut donc être que l'unité d'une forme, en termes scolastiques, d'un objet formel. Il s'agit bien d'une unité constituante : « potentia specificatur per objecta ». Et même doublement constituante puisqu'elle définit à la fois et indivisiblement l'élan originel de la « puissance » et la sphère objective de ses possibilités[1]. L'objet formel est ainsi une fonction médiatrice; il est le « sens » immanent aux choses comme au sujet, et par quoi ils communiquent[2]. Les métaphores spatiales du « dehors » et du « dedans » risquent de faire illusion. Le dehors n'est point pure extériorité puisqu'il correspond à une exigence; et le dedans n'est point pure intériorité puisqu'il me rejette invinciblement vers les choses. On aperçoit dès lors une certaine ambiguïté de l'intentionnel, et la possibilité d'interprétations divergentes suivant qu'on accentuera l'un ou l'autre aspect d'un mouvement qui se refuse à toute vivisection.

La distinction des puissances — ainsi que leur juste hiérarchie — sera celle même des objets formels. La corrélation de la « matière et de la forme » détermine un champ d'opération dont l'amplitude croissante est en raison directe du degré qualitatif de la fonction. Les « sensibles propres » délimitent ce que Husserl appellerait des « ontologies régionales ». L'intellect qui de droit transcende toute « région », fait face au monde de l'être en tant que tel[3].

Est-il possible de remonter, au delà de l'acte et de la fonction vers une intentionnalité primitive qui fonderait les deux autres? Il semble bien que la conception thomiste de l'âme nous y autorise. « Anima est quodammodo omnia. » Ce texte célèbre, repris d'Aristote et de la tradition antique[4] et dont Heidegger lui-même a reconnu la valeur d'anticipation[5], ne révèle toutes ses implications qu'à travers les thèses majeures sur l'immatérialité du connaissant,

1. La terminologie de Maréchal (*op. cit.*, p. 155-156) : *a priori psychologique*, *a priori logique*, traduirait assez bien les deux aspects que nous soulignons.

2. Il y aurait certainement intérêt à rapprocher l'objet formel du « sens » des modernes. Mais à la condition de rappeler que ce sens n'est pas uniquement une projection du sujet sur les choses.

3. Pour tout ce développement cf. *Sum. Theol.* I.77.3; *de Anima*, art. 13; *Comm. in de Anima*, lib. 2, lect. 6. Sur l'être comme objet formel de l'intellect humain, cf. outre le passage classique de la *Somme* I. 79.7. les nombreux textes rassemblés et commentés par St. Adamczyk en son excellente thèse : *De objecto formali intellellectus nostri sec. doctrinam Aquinatis*, Romae, Univ. Gregoriana, 1933.

4. Aristote semble être le premier à l'avoir commenté, cf. *de Anima* III, 8. 431 *b* 20. Le texte original porte : « l'âme est, en un sens, les êtres mêmes ».

5. *Sein und Zeit*, 6e éd. Tübingen, 1949, p. 14.

la spiritualité de l'âme et la déduction des transcendantaux [1].

Réduite à sa signification phénoménologique, l'exégèse de saint Thomas peut se résumer dans les deux affirmations suivantes :

1) L'âme humaine est de par soi « ouverte » à la totalité de l'être.

2) Non seulement nul être ne lui est étranger, mais tous les modes, toutes les formes d'approche de l'être sont inviscérées *radicaliter* en son essence. Les intentionnalités diverses du sens, de l'intellect, de l' « appétit », s'enracinent en cette aptitude fondamentale dont elles sont des participations. Il s'agit donc d'une totalité intensive autant que d'une totalité extensive [2].

Parce qu'elle est ouverte à « tout », *susceptiva omnium formarum*, l'âme ne saurait être définie comme une « nature particulière », à l'instar des choses ou des structures organiques. En ce sens elle ne peut être tout qu'à la condition de n'être rien. *Todo y nada*. Il serait évidemment grossier d'imaginer un *plenum formarum* qui bloquerait dans une sorte de sphère parménidienne tous les éléments de l'univers. Et par ailleurs on ne peut songer à la plénitude d'un Acte pur qui reste le privilège de l'*Esse subsistens*. L'âme n'est que la puissance du tout, non son acte — *potentia non actus omnium*. Il faut donc qu'elle soit « vide de toutes formes » — *denudata ab omnibus formis sensibilibus* —; sans quoi elle imposerait au réel qu'elle doit accueillir en son « altérité même », l'*a priori* déformant de sa propre constitution [3].

1. Voir entre autres *Quodlibet X*, questio 3, art. 6; *De Ver.*, qu. 1, art. 1.

2. S, Thomas, après Aristote, recourt, pour illustrer le « cas » de l'âme, à l'analogie de la main. « Manus enim est organum organorum; quia manus datae sunt homini loco omnium organorum quae data sunt aliis animalibus... Similiter anima data est homini loco omnium formarum ut sit homo quodammodo totum ens » in *de Anima*, III, lect. 13, cf. *Sum. Theol*, I, 91.3. A l'infinité instrumentale de la main correspond l'infinité « intentionnelle » de l'âme humaine.

3. On serait tenté de rapprocher de ces explications la conception sartrienne du *Néant*. Nous pensons en effet que, sous les jeux dialectiques du sophiste, se cache une idée profonde qui n'est point sans affinités avec la tradition aristotélicienne et thomiste sur le *vacuum formarum*. Il est vrai que ce « vide » n'est point sans évoquer — S. Thomas le fait explicitement — l'indétermination de la matière première. D'où la possibilité d'interpréter cette analogie soit comme une matérialisation de l'âme soit, à l'inverse, comme une spiritualisation de la matière qui ne serait plus dès lors qu'une idole où l'esprit « réaliserait inconsciemment ses deux exigences essentielles d'unité et d'infinité mais en mortifiant l'unité et en faisant de l'infinité d'un acte l'immensité d'une chose ». R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, 3e éd., P. U. F., Paris, 1949, p. 245. Mais tout ceci est loin de la lettre et de l'esprit de S. Thomas. L'indétermination sur laquelle il insiste signifie à la fois l'humilité de l'esprit qui n'est point acte mais puissance de l'être, dans l'ordre intentionnel; et la dignité qui le fait émerger de l'ordre cosmique « des étants ». Si l'âme était une chose ou une structure organique, elle devrait être à la fois — et contradictoirement — « denudata omni forma sensibili » et « forma sensibilis », puisqu'il n'est point d' « *organum carens omni forma sensibili* ». *Quodl. X*, qu. 3, art. 6.

L'*Immaterialitas* est le terme technique qui exprime cette ouverture[1]. Faut-il y voir une « intentionnalité » au sens propre ? Si l'on réserve le mot à une orientation définie — celle de l'acte ou de la fonction — il est clair que la distinction s'impose. « La condition de tout objet, rappelait Kant, ne saurait être un objet. » La condition de toute conscience intentionnelle, dirions-nous à notre tour, ne saurait être une intentionnalité.

L'immatérialité, ouverture à la totalité de l'être, est le fondement ontologique dont dérivent — comme de l'être l'agir — l'intentionnalité de l'acte et tout d'abord celle de la fonction. Le mouvement de la conscience intentionnelle se profile sur un « horizon » de possibilités indéfinies et s'origine à une « immobile présence » au monde « de ce qui est ».

II. Cette présence pour être effective doit se monnayer et se redoubler — dans la connaissance intellectuelle tout au moins — en une présence actualisée que saint Thomas appelle souvent *intentio intellecta*[2]. L'acte postule un « terme immanent » sans lequel il porterait à vide. *Intellectum est in intelligente et unum cum ipso*[3]. Les choses sont lointaines, elles ne sont point « nous ». Il faut pourtant, si connaître est une façon d'être, qu'elles soient un « avec nous ». Et comment le seraient-elles si elles n'étaient point nôtres au double titre du « faire » et de « l'avoir » ? Nous devons en quelque manière les « reproduire » pour les posséder et les posséder pour les connaître. Ces intentionnalités subordonnées qui marquent le dynamisme de la connaissance militante s'achèvent et se retrouvent dans le « verbe mental ». Il est bien un « produit » où l'intellect s'exprime les choses, *definiendo, componendo* et *dividendo*; un *avoir* que nous serrons — trop jalousement parfois dans notre main — quand nous revendiquons la « propriété » de nos idées. Mais il manquerait à sa fonction essentielle s'il ne nous rejetait vers la « chose », le seul but à atteindre[4]. Le verbe n'est jamais qu'un *moyen* : « media inter intellec-

1. Immatérialité n'est point formellement « spiritualité » (au sens thomiste de « subsistance » ontologique) bien que les deux coïncident en une même réalité. Si l'on nous permet une distinction scolastique, la première exprime l'*esse ad*, la relation essentielle de l'âme au monde de l'être; la seconde sa propre consistance ontologique, son *en soi*. Le primat de l'absolu sur le relatif dans la métaphysique thomiste exige conséquemment la « primauté du spirituel » sur l'immatériel.

2. Cf. HAYEN, *op. cit.*, p. 199-228 et A. KREMPEL : *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Vrin, 1952, p. 307-320.

3. *De Potentia*, quest. 9, art. 5.

4. « Conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem » *De Potentia*, qu. 8, art. 1.

tum et rem intellectam [1] »; un *signe* [2]; une *représentation* et une *similitude* [3]. Autant de relations qui nous renvoient à l'*aliud* qu'il nous faut *être*. On peut bien parler, si l'on veut, de contenu; mais à la condition d'en écarter toute connotation d'*objectivisme immanent*. C'est un contenu qui se dépasse lui-même. L'intentionnalité qui le traverse redouble celle de l'acte : la conscience qui s'y appuie pour y préciser son élan ne pourrait que le chosifier en s'y arrêtant.

L'intentionnalité thomiste, envisagée dans sa relation à la phénoménologie peut donc se résumer dans la définition suivante :

*a*) *orientation primordiale* — Ek-stase, dirions-nous aujourd'hui —, immanente à l'acte, à la fonction, à l'âme elle-même;

*b*) *vers l'autre en tant que tel* (existence et sujet ontologique indépendants);

*c*) *sous un aspect formel ou « sens »* particulier;

*d*) *à travers une présence objective immanente* (verbe mental et *species impressa*;

e) *qui permet au connaissant d'être cet autre en tant que tel.*

## INTENTIONNALITE ET PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE

Aristotélicien, réformateur d'Aristote, Brentano a repris du Moyen Age la doctrine de l'intentionnel pour en faire la base d'une psychologie nouvelle. Nous résumerons les thèses principales de sa *Psychologie du point de vue empirique* en les complétant des notes et corrections qu'il y a lui-même ajoutées. L'évolution de sa pensée est à cet égard très significative : elle révèle dans l'intentionnalité une dualité de sens que devaient éclairer par la suite les vicissitudes de la Phénoménologie.

### I. Psychologie du point de vue empirique [4].

Science des phénomènes psychiques [5], la psychologie a pour tâche

1. *De Verit.*, qu. 4, art. 2, ad. 3.
2. *Ib.*, art. 1, ad. 7 et 9.
3. *Sum. Theol.*, I, 34.3. Sur ces différentes fonctions du verbe chez S. Thomas, cf. MARITAIN, *op. cit.*, p. 769-819.
4. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. L'ouvrage inachevé a été réédité par O. Kraus, disciple de stricte observance brentanienne, chez Meiner, Leipzig, 1925 (2 vol.). C'est à cette édition que je me réfère, ainsi qu'à la traduction française de M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
5. Cette définition n'est point dans l'intention de B. exclusive — bien au contraire — de l'antique définition qui faisait de la psychologie une « science de l'âme », dont le pro-

première la définition de son propre objet. Le plus simple pour élucider le sens des termes est de recourir à l'exemple.

« Comme exemples de phénomènes physiques nous citerons : une couleur, une figure, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, l'odeur et toutes les images du même genre qui apparaissent dans mon imagination.

« Toute représentation sensorielle ou imaginative (entendez par représentation : l'acte de représenter non l'objet représenté), l'audition, la vision, l'acte de penser une notion générale, le jugement, le souvenir, l'attente, le doute constituent des phénomènes psychiques ».

En seconde approximation nous pourrions dire : les phénomènes psychiques « ou bien sont des représentations ou bien ont pour fondement des représentations ». Posons-nous maintenant la question : quel est le caractère spécifique de ces phénomènes par opposition aux phénomènes physiques ?

Ce n'est point leur « absence d'étendue » — on pourrait en discuter et il n'est point sûr que les phénomènes physiques se présentent originellement comme doués d'extension, — ou leur temporalité qui est ici décisive.

« Ce qui caractérise tout phénomène psychique c'est ce que les scolastiques du moyen âge ont appelé la présence intentionnelle ou encore mentale et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet »[1].

« Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux »[2].

blème majeur serait celui de l'immortalité. Elle indique simplement un minimum sur lequel tous doivent pouvoir s'entendre. Le terme *phénomène* est toutefois — comme le reconnaît de bonne grâce O. Kraus — ambigu, cf. I, p. LXXVII sq. Appliqué au psychique, phénomène désigne non une apparence par opposition à réalité, mais *Bewusstseinsvorgang*, *Bewusstseinszustand*.

1. I, p. 124. « Intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes, Beziehung auf einen Inhalt, Richtung auf ein Objekt, immanente Gegenständlichkeit ». En note, références à Aristote, Philon, S. Augustin, S. Anselme et S. Thomas, cf. les remarques de O. Kraus, p. 265-272.

2. p. 125. Le phénomène psychique est donc en ce sens : *Bewusstsein von einem Objekte*, p. 143. Mais ceci ne préjuge en rien la solution du problème : y-a-t-il ou peut-il y avoir des phénomènes psychiques inconscients, qui ne soient point *Objekt eines Bewusstseins*? *ib.* Après avoir examiné, sous ses divers aspects, la thèse affimative, B. conclura par la négation d'un inconscient, mais sans s'autoriser de l'équation simpliste qui convertit en objet de conscience toute conscience d'objet, cf. le ch. II du livre II.

Si la définition convient aux seuls phénomènes psychiques, s'applique-t-elle à tous ? On a objecté le cas du sentiment où sujet et objet semblent se fondre en un tout. Une analyse plus exacte montrerait que le sentiment lui-même se rapporte toujours à un objet, bien que cet objet ne soit pas nécessairement extérieur. Et par ailleurs un sujet sans objet est une contradiction dans les termes[1].

Enfin — et ce dernier trait s'accentuera de plus en plus dans les derniers écrits de Brentano — « les phénomènes psychiques sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du mot. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie existent effectivement; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle[2]. »

Le principe d'intentionnalité ainsi défini fournit à une psychologie descriptive une méthode naturelle d'investigation et de classification.

Le rapport à un objet est en effet susceptible de plusieurs modalités. Un même « réel »[3] peut être diversement « visé ». Les modes fondamentaux de l'intentionnalité objective remplaceront les anciennes divisions. Brentano retient comme irréductibles : la *représentation*, le *jugement*, l'*affectivité* (ou « mouvement affectif »). « Nous parlons de représentation chaque fois qu'un objet nous apparaît » — sous forme sensible ou intelligible peu importe — sans engager de la part du sujet une attitude (*Einstellung*) d'approbation ou de rejet. De soi toute représentation est « neutre ». Le jugement qui est toujours de signification existentielle[4], ajoute une référence

1. p. 125-128. Toute conscience serait donc intentionnelle. Et le principe d'intentionnalité exprimerait l'essence du psychique, en une loi de psychologie descriptive, résultat non d'une induction mais d'une simple considération du concept même de psychique, tel qu'il apparaît dans les données immédiates de la perception interne.

2. Cette affirmation — comme Brentano tient à le souligner — n'implique aucune intention idéaliste ou phénoméniste. « Il n'est point contradictoire d'attribuer à des phénomènes physiques une autre existence qu'une existence mentale ». I, p. 129-130. L'affirmation réaliste du sens commun ne présente aucune garantie. C'est une « foi instinctive », une « Wirklichkeitssuggestion » aveugle que toutes les règles de l'induction scientifique nous permettent de tenir pour « hautement invraisemblable ». Cf. la note de Kraus, p. 270-271. On remarquera que Brentano distingue très nettement perception interne et observation interne (innere Wahrnehmung et Beobachtung), et reproche à Comte en particulier de les avoir confondues. « C'est le caractère essentiel de la perception interne de ne pouvoir jamais (sans altérer son objet) se transformer en observation interne ». Relèvent de l'observation les seuls objets de la perception externe, I, p. 40-48. Scheler ajoutera qu'un acte ne peut jamais être un objet.

3. *Réel* comme les termes : *chose*, *objet* s'opposent, *habituellement*, dans la terminologie de Brentano à *Wirklich* au sens d'existence effective, d'existence au sens fort, cf. Kraus, I, p. XLI, sq.

4. C'est une des thèses les plus originales de B. qui prétendait en tirer toute une refonte de la logique. cf. II, p. 56-65 et 77-81. Plus tard, corrigeant un peu la fureur iconoclaste

nouvelle à l'objet affirmé ou nié. Sentiment et volonté appartiennent à la même classe, comme l'avaient bien vu les anciens qui les groupaient sous la dénomination commune d'appétit[1]. « Au témoignage de l'expérience intérieure le domaine (de l'affectivité) a pour caractère général une certaine acceptation ou un certain refus, un certain pouvoir d'agréer ou de ne pas agréer qui rappelle, dans un sens analogue, le jugement. Dans l'un des cas il s'agit de vérité ou de fausseté, dans l'autre de la valeur ou de l'absence de valeur d'un objet »[2].

Ces trois classes sont irréductibles. Elles ne sont point pour autant juxtaposées. Tout d'abord elles trahissent un ordre qui est fonction « de leur indépendance relative, de leur simplicité et de leur universalité ». Selon ce principe la première place revient évidemment à la représentation que les deux autres présupposent, et qui ne les implique pas nécessairement. On peut concevoir une représentation sans jugement, mais non l'inverse; une affectivité « libérée de tout jugement » est impensable[3].

Mais surtout les phénomènes des trois classes s'enchevêtrent de la façon la plus intime. Et de fait dans la conscience interne qui accompagne tout phénomène psychique nous « trouvons une représentation corrélative, une connaissance et un sentiment »[4]. On pouvait du reste le prévoir : puisque tout acte psychique est conscient il doit contenir en lui-même la conscience de soi; si simple soit-il (l'audition d'un son par ex.) il a toujours un double objet, un *objet premier* (le son); un *objet second* qui est lui-même, en tant que phénomène

de sa « découverte » (cf. *ib.*, p. 159-173), il reconnaîtra l'existence de jugements prédicatifs ou synthétiques qu'il scindera en deux jugements : l'un existentiel, l'autre prédicatif, le premier restant la condition indispensable du second.

1. Faute d'un meilleur terme, B. proposera la dénomination moins générique : « Phénomènes d'amour et de haine ». II, p. 124. Il ne nie point pour autant que la volonté — surtout la volonté libre — ne soit un phénomène original. Mais cette irréductibilité — tout comme celle du désir — n'entrainerait point une diversité de « classe fondamentale », *ib.*, p. 103-111.

2. II, p. 88-89. Sur cette classification qui s'inspire partiellement d'Aristote et — comme B. le reconnaitra plus tard cf. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2e éd., Meiner, Leipzig, 1922, p. 14-17. — de la tripartition cartésienne : *ideae, judicia, voluntates* cf. les ch. V-VIII de la *Psychologie*. B. a tenté de rattacher à sa classification les trois idées du Vrai, du Beau et du Bien. II, p. 119-124, et de fonder sur les phénomènes de la troisième classe une Ethique objective dont le concept central : *Vorziehen* et l'axiomatique qui s'y rattache devait influencer l'axiologie de Scheler.

3. II, p. 125-130.

4. Toutefois l'*Appendice* de 1911, cf. II, p. 139-140, modifiera sur ce dernier point sa conception. « Je crois maintenant que beaucoup de sensations ne présentent aucune relation affective...; je dénie en bloc au vaste domaine des sensations visuelles et auditives tout caractère affectif ».

psychique. Cet objet second apparaît à la conscience sous la triple forme que nous avons dite. Tout acte psychique peut donc être considéré sous quatre aspects différents[1].

Une structure aussi différenciée pose à l'analyse intentionnelle un problème apparemment insoluble : comment sauvegarder l'unité de la conscience ? L'étroite connexion entre l'acte et l'objet qu'affirme le principe d'intentionnalité requiert d'évidence leur unité respective. Et si l'on se refuse en vertu du même principe à la fusion de l'acte et de l'objet, comment concevoir un acte qui serait *son propre objet ?*

Encore n'avons-nous envisagé que le cas le plus simple. La situation se complique lorsque le même objet premier se présente selon divers modes (par ex. : représentation et désir de l'objet représenté); ou lorsque l'activité psychique s'oriente sur plusieurs objets premiers à la fois, « comme il arrive quand nous voyons et entendons à la fois ». « Ces deux espèces de complications peuvent du reste se présenter en même temps ». Peut-on parler encore d'unité sinon au sens où nous parlons d'une « ville » ou d'un « collectif » quelconque ?

Il est impossible certes « que rien soit à la fois unité effective et multiplicité d'objets effectifs ». Aristote a raison sur ce point. Mais l'unité de la conscience n'est pas davantage récusable. La comparaison toute spontanée que nous faisons entre un son et une couleur — ne fût-ce que pour reconnaître qu'il s'agit de deux phénomènes différents éprouvés ensemble — exige l'unité effective d'un acte irréductible à l'un ou l'autre des termes comme à leur simple juxtaposition. De même fin et moyens sont enveloppés dans l'unité d'un même projet. Une certaine multiplicité est donc compatible avec l'unité. Et Brentano d'évoquer une vieille distinction scolastique. L'*Unité*, dit-il, n'est pas simplicité; et pas davantage identité. Nous ne sommes point

1. Et comme les trois derniers « aspects » sont eux-mêmes conscients il faut ajouter : « la représentation de soi-même est représentée, la représentation de soi-même représentée en même temps que connue, et le sentiment de soi-même représenté aussi bien que connu et senti ». I, p. 218-219, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle complication ni d'une nouvelle multiplicqtion. Telle est la conclusion de B. au terme d'une longue discussion (et réfutation) de la thèse de l'inconscient sous ses principales formes, telle qu'elle est soutenue en particulier par S. Thomas, dans les textes célèbres de la *Somme* (I, 87. 3 ad 2) qui requièrent pour la conscience de la sensation un acte (voire une faculté : le *sensus communis*) distincts; et pour la conscience de l'« intellection » un acte supplémentaire, susceptible à son tour d'une conscience ultérieure. B. objecte qu'une telle conscience ne saurait être une perception; tout au plus un souvenir. Mais n'est-il pas étrange que n'ayant pas remarqué une chose alors qu'elle est présente, nous en eussions ensuite le souvenir » (p. 176-179 note). Le seul moyen de couper court à un « regressus in infinitum » est de maintenir l'unité d'un même acte en dépit de la multiplicité des « objets » qui s'ordonne d'elle-même en un système de rapports.

obligés de confondre pour unir. La représentation n'est pas le jugement ou le sentiment; ils ne s'identifient ni entre eux ni à l'unité réelle qui les englobe; ils ne sont même pas inséparables : en dépit de la simultanéité initiale je puis continuer de voir en cessant d'entendre; la représentation de l'objet premier peut fort bien n'être pas accompagnée du désir. Il est donc loisible de distinguer des parties ou des « divisifs »[1] dans la totalité du phénomène. Le rapport des parties est du reste plus ou moins strict, le mode de liaison plus ou moins lâche. « L'audition est plus étroitement liée à la triple conscience de l'audition qu'à la vision simultanée... Le lien entre deux activités dirigées sur un même objet (et hiérarchiquement subordonnées comme désir et représentation) est plus strict qu'entre des activités dirigées sur des objets premiers différents. » Les degrés d'unité correspondent aux différents types de complication. La conscience n'est pas un espace homogène ou une identité morte. Comme la vie c'est une structure différenciée[2].

## II. Rapport intentionnel et relation psychique

La psychologie empirique pour définir et classer les phénomènes qu'elle étudie n'exige donc rien de plus que le rapport à un objet ou la présence intentionnelle de cet objet. Mais cette « existence mentale », qu'est-elle au juste ? Et comment faut-il concevoir ce rapport ? Brentano s'est aperçu bien vite des inconvénients de sa terminologie[3].

1. « Partie » est un terme équivoque auquel B. voudrait substituer celui — assez malheureux — de « divisiv ». Partie convient en effet aux unités en soi indépendantes d'un tout collectif et évoque par ailleurs la « quantité » qui de soi, sans en être exclue, n'est pas davantage inclue par les phénomènes psychiques, cf. I, p. 223 et 235-237. Cf. *ib.*, la note 4 de Kraus, p. 275-276.

2. Je résume à grands traits le ch. 4 du livre 2 sur l'unité de la conscience. Il n'est point sûr que la réponse soit entièrement satisfaisante, surtout si l'on se place au seul point de vue, valable en cette psychologie, celui de l'intentionnalité que B. oublie un peu dans cette discussion. Il semble même n'avoir point vu la difficulté que suscite toute identification en un *seul acte*, de la perception *in recto* et de la perception (interne) *in obliquo*. La distinction impliquée par toute conscience intentionnelle entre l'acte et l'objet (fût-il second) serait-elle passible d'exceptions ?

3. Une note de 1911 (II, p. 9) fait écho à ces difficultés. « Cette expression (mode d'intentionnalité) a été mal comprise parce qu'on a cru qu'elle impliquait une intention au sens de « tendance » vers un but. J'aurais peut-être mieux fait de l'éviter. A la place du mot *intentionnel* les scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le mot *objectif* (au sens de présent à la conscience)... Si j'ai cependant préféré le terme intentionnel, c'est qu'à mon avis le danger de malentendu eût été bien plus grand encore si j'avais appelé objectif ce qui est simplement pensé, alors que les modernes emploient ce terme pour désigner ce qui existe effectivement par opposition aux phénomènes subjectifs auxquels ne correspond aucune réalité effective ».

Les notes et suppléments à sa grande œuvre tentent de répondre à cette double question.

La nature du rapport intentionnel que Brentano désignera désormais par le terme de *relation psychique* (psychische Beziehung) s'éclaire par comparaison avec les autres types de relation classés par Aristote. Le Philosophe n'a point oublié de marquer la différence. Alors que dans les relations statiques (de grandeur) et dynamiques (de causalité) les deux « termes » sont également réels, dans la relation psychique « ce ne serait le cas que du premier ». Pour qu'il y ait « pensée il faut qu'il y ait un sujet pensant, mais il n'est pas nécessaire que l'objet pensé existe... Le sujet pensant est donc la seule condition nécessaire du rapport psychique ». On pourrait dès lors se demander s'il s'agit vraiment d'une relation ou si nous n'avons pas plutôt affaire à une sorte de rapport *analogue* à la relation et que l'on pourrait qualifier *quasi relatif* (*Relativliches*). L'analogie des deux cas consiste dans la nécessité pour la pensée de considérer deux objets l'un *in recto*, l'autre *in obliquo*[1]. Ces scrupules de terminologie ont l'avantage de prévenir toute confusion entre ce qu'on appellera plus tard « relation de coexistence » et le rapport intentionnel. Ils semblent présupposer toutefois la validité de la doctrine classique. Mais cette doctrine ne s'impose pas. Et de fait, dans un texte de 1917, Brentano étend à toutes les relations ce qu'il réservait à la relation psychique. Les relations comparatives et les relations causales se réduiront à de simples dénominations extrinsèques[2].

La situation pourrait dès lors se retourner. Le vrai et authentique rapport (l'*Ur-Typus des Relativen*, diront les disciples) ne serait-il pas la relation psychique ? Quoiqu'il en soit de cette conclusion et des raisons — elles ne sont point du reste d'aujourd'hui — qui la motivent,

1. Cf., II, p. 133-138.

2. Dans ce texte sur *l'être au sens impropre*, B. classera parmi les *entia rationis* (qui ne sont jamais objet d'affirmation au sens propre) : *a*) l'objet de pensée *ut sic* ; *b*) le passé et le futur (bien qu'ils ne soient pas « des réalités purement mentales », cf., II, p. 222); c) quoique moins affirmativement, toutes les relations comparatives et causales. Ce qui est commun à tous ces cas c'est que le second terme est un *ens rationis*, d'affirmation latérale (in obliquo) tandis que le premier terme (sujet pensant, présent, sujet de relation) est un existant au sens fort, affirmé *in recto*. Ce qui a pu faire croire à la réalité des relations comparatives (Titus plus grand que Cajus) c'est qu'elles impliquent souvent (mais pas nécessairement) deux jugements d'existence portant sur chacun des deux termes respectifs. II, p. 232-233. En réalité, comme l'expliquera Kraus (I, p. XXXVII sq.) il me suffit de me représenter le second terme pour déterminer le premier. Quand je dis : « Titus est d'un centimètre plus petit que Cajus », il s'agit pour moi de connaître la grandeur réelle (un prédicat intrinsèque!) de Titus par une voie indirecte qui n'exige rien de plus que la représentation (et non l'existence) d'une grandeur définie. Quant à la relation causale B. s'appuie sur l'axiome aristotélicien : *actio in passo non in agente* pour en suspecter la réalité.

l'essentiel pour une psychologie descriptive est de maintenir l'originalité du rapport intentionnel. La conscience est toujours conscience de quelque chose. A vouloir décomposer ce « fait primitif » en trois moments : sujet, objet et le rapport entre les deux, on risque un morcelage fictif. L'objet n'est pas une chose autonome dans la conscience; ni celle-ci un absolu auquel s'adjoindrait subséquemment une relation. Tout au plus, et c'est la seule analyse qui nous soit permise, peut-on lire le rapport en deux sens : *l'objet* est ce à quoi se refère un acte de conscience; la conscience, ce qui se refère à un objet, quoi qu'il en soit de l'existence effective de cet objet[1]. Cet objet pourtant n'est point sans poser quelques problèmes. Quel peut bien être — si l'on nous passe l'expression — son statut ontologique ?

L'objet dans sa fonction d'objet, terme d'un acte de conscience, n'a point évidemment de signification autonome. Il renvoie nécessairement au phénomène psychique qu'il « termine » et n'est pensable que par lui[2].

Encore faut-il, pour qu'il puisse terminer la pensée, qu'il soit lui-même « quelque chose ». Qui pense, *pense quelque chose.* C'est pourquoi le concept de pensée manque d'unité dans la mesure où l'expression « quelque chose » n'est pas univoque. Le caractère unitaire du concept d'être pensant exige donc l'unité de son corrélatif. Tous nos objets de pensée tombent dès lors sous un concept qui est le plus général de tous : le *concept d'être* entendu dans le sens d'*être réel.* Aristote, il est vrai, a soutenu le contraire : mais l'univocité générique du concept d'être est indispensable à qui veut conserver un sens au terme : pensée. Etre réel ne signifie pas du reste : *être effectif*, l'existence au sens fort. Ma représentation de la pierre n'implique pas son existence; elle ne l'exclut pas non plus; seul le jugement en décidera. Mais la pierre que je me représente n'est pas davantage une *pierre pensée* : sans quoi l'affirmation de la pierre devrait se réduire à l'affirmation de la pierre

1. C'est ce que ne me paraît pas avoir suffisamment remarqué O. Kraus qui parle, lui aussi, sinon de trois, du moins de deux « moments » à distinguer dans le phénomène intentionnel. Il a certes raison d'objecter à Natorp l'inconsistance de l'objet intentionnel, mais la difficulté ne vaut pas moins contre le sujet. Cf., I, p. XXVIII. Je crains qu'en dépit de toutes ses précautions le disciple n'ait trahi quelque peu la pensée du maître. B., que je sache, ne propose nulle part un tel genre d'analyse, valable peut-être pour les relations de coexistence. Mais ne nous a-t-on point répété que l'intentionnel est irréductible à ce type de rapport ? La formule de Kraus, par contre, bien que restreinte à la représentation me paraît excellente : « bei jedem Vorstellen ist Etwas da, das Etwas als Etwas vorstellt ». p. XXXII. L'*Etwas* en question abstrait de toute existence effective (sans pour autant l'exclure); il est pure fonction de la conscience dont il épouse les « variations », qu'il s'agisse de modalités intentionnelles saisissant un « quid » sous divers aspects, ou d'un changement d'objet proprement dit.

2. En ce sens « objet » est un « synsemantisches Wort », II, p. 229.

pensée. Par contre, sont certainement exclus de l'être réel et de l'être tout court toute une prolifération d'entités fictives communément groupées sous la désignation commode d'*ens rationis* dont on ne niera point l'utilité pour le savant par exemple; mais auxquels il serait d'un mauvais réalisme d'accorder la plus minime densité ontologique[1]. Il faut bien prendre garde ici aux pièges du langage. Les abstraits des formes grammaticales (*existence*, *possibilité*, *impossibilité*, *grandeur*, *pensée*, etc...) n'ont pas de signification par soi. Il faut toujours les remplacer par les « concrets » correspondants ou les propositions équivalentes. Comme tels tous ces prétendus objets « n'existent ni effectivement ni même comme réalité mentale » : purs mots qu'on croirait à tort liés à une pensée. L'*ens rationis* n'est jamais le terme immédiat de la pensée. Dans tous les cas où il figure, l'affirmation ou la représentation ne porte directement que sur le sujet pensant, latéralement sur « l'autre terme ». Une psychologie descriptive implique une critique du langage [2]. L'intentionnalité de la représentation se limite donc à un objet neutre et ne se transcende jamais vers un être au « sens fort ». Et comme la représentation est le mode fondamental de la conscience il nous faut conclure : en son élan originel *l'intentionnalité fait abstraction de l'existence*. Inutile d'objecter le fait de la perception externe. La perception est à la fois représentation d'un « objet » ou d'un réel sensible (étendu coloré, sonore, etc...) et croyance instinctive (donc jugement) à l'existence de ce donné sensible. Or cette existence est illusoire comme la science nous l'apprend. Impossible dès lors d'interpréter la perception comme intentionnalité existentielle [3]. « En dehors de

1. Pour tous ces points cf. II, p. 213-252. L'allusion est ici évidente — et les disciples l'ont rendue tout à fait explicite — aux doctrines sur l'être irréel, commune à la phénoménologie de Husserl, à la *Gegenstandtheorie* (de Rickert et de Meinong), et à la philosophie des valeurs, cf. Kraus I, p. XLI-LVIII. D'où une polémique sans aménité qui mit aux prises, entre autres, husserliens et brentaniens, les premiers accusant B. de psychologisme (voir sa réplique II, p. 179-182), les seconds reprochant à Husserl son réalisme fictif. Cf. Kraus, I Einleitung, passim. En ce qui concerne Aristote, la position de B. est plus nuancée que ne le laisse supposer Kraus. Sans doute maintient-il contre le Stagirite l'univocité de l'être appliqué à la substance et à l'accident, mais il reconnaît — et c'est là l'essentiel — « toute l'importance des différences qui séparent ces diverses classes de réalités ». II, p. 242-243. Il retient la signiücation aristotélicienne de l'*ens tanquam verum* (à laquelle il réduit le cas de l'être en puissance, p. 244 sq.). Le réel de B. nous semble très proche de la *natura* envisagée par S. Thomas et Cajetan (cf. *De Ente et Essentia*, cap. IV) « secundum rationem propriam sive secundum praedicata quae sibi conveniunt ex sua definitione ». Quant aux *entia rationis* ils sont susceptibles eux-mêmes d'une hiérarchie; suivant que leur fondement est plus ou moins prochain dans le réel (abstraits, modes temporels, fictions pures, absurda; encore faut-il distinguer des *absurda cum fundamento in re des absurda purement gratuits*, p. 236-237; 547 sq.

2. Cf. II, p. 213 sq.; p. 228-232.

3. La perception se limite donc strictement pour B. aux « sensibilia propria » et « sen-

celle qui porte sur nous-mêmes à titre d'agents psychiques, nous n'avons aucune connaissance immédiatement évidente d'aucune réalité de fait ». « Lorsque j'affirme quoi que ce soit à titre d'objet, ce n'est pas cette chose que j'affirme c'est moi-même en tant que sujet psychique en rapport avec elle à titre d'objet ». L'existence phénoménale de la couleur par exemple se réduit à l'existence réelle d'un être qui se représente cette existence dans une intuition. L'affirmation ne porte au sens propre que sur le sujet pensant. Dans cette relation psychique, le premier terme, le sujet, est affirmé *in recto*, le second, l'objet *in obliquo*[1].

Ainsi en passant de la représentation au jugement, l'intentionnalité subit une inversion de sens : ce qui était premier dans la représentation devient second dans l'affirmation où l'objet n'a plus que le caractère récessif d'une position latérale. La représentation n'en reste pas moins la modalité primordiale; mais elle ne satisfait point cette exigence existentielle qui semble en définitive la plus impérieuse s'il est vrai que la pensée « tend à la connaissance ». *Existence et objectivité* si fortement liées dans la conception thomiste semblent se dissocier. On peut dès lors distinguer deux formes fondamentales d'intentionnalité : *une intentionnalité objective de représentation*; une *intentionnalité existentielle de jugement*. Mais celle-ci, loin de nous jeter « aux choses » comme elle le fera plus tard dans les conceptions « extatiques », nous refermerait plutôt sur nous-mêmes et nous ramènerait à la situation du cogito cartésien. Non point, encore une fois, que Brentano soit subjectiviste ou phénoméniste. Mais le réalisme du « transcendant extramental » n'est pour lui qu'une position seconde, et qui demande justification.

Ces préoccupations critiques ne seraient-elles point, pour une psychologie descriptive qui se voulait pure « phénoménognosie », un élément perturbateur ? Une plus rigoureuse phénoménologie devait le montrer par la suite. Quoi qu'on pense du réalisme de la perception,

sibilia communia » de la tradition aristotélicienne. En toute rigueur de langage, je ne perçois donc ni des hommes ni des arbres, etc... Non que ceux-ci soient des « fictions ». Mais leur « réalité » comme leur « existence » exigent, pour être « appréhendés » par la conscience intentionnelle, bien des élaborations préalables, cf. un bon résumé de la position de B. par Kraus, I, p. LXIII sq.

1. Je résume quelques thèses fondamentales de l'ouvrage posthume : *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, éd. Kraus, Leipzig, 1928, cf. p. 4 sq.; p. 37 sq. La perception interne porte toujours sur un sujet opérant *in presenti* (notre passé lui échappe). Encore faut-il ajouter que la perception interne (comme la perception externe du reste) n'atteint jamais le sujet dans sa singularité. Toutes nos perceptions sont générales, cf. entre autres p. 89-98.

une description correcte de son intentionnalité spécifique n'en peut méconnaître le « sens de transcendance », inscrit si l'on peut dire dans son mouvement même. On peut reprocher à Brentano une certaine confusion des plans. Il reste que par ses réminiscences aristotéliciennes et thomistes, son œuvre ouvrait une voie, définissait une méthode de recherche dont l'avenir devait confirmer la fécondité. Il n'est pas inutile toutefois de préciser ce que Brentano retenait de la tradition et ce qu'il en a transmis à la Phénoménologie contemporaine. Si nous en croyons un critique habituellement mieux informé, « l'intentionnalité que connaissait la philosophie médiévale reposait sur la distinction entre l'objet mental et l'objet réel. L'intentionnalité consistait en la présence d'un objet mental dans la conscience. L'objet mental y doublait l'objet réel; mais *l'ens in mente* était — que l'on pense à l'argument de saint Anselme — une manière inférieure d'exister. Chez Brentano qui a introduit l'idée d'intentionnalité dans une psychologie sensualiste et empiriste, l'intentionnalité se présente surtout comme une propriété de la conscience inéluctable dans la description. Elle n'engage en rien la relation entre l'esprit et le réel, reste dépourvue de valeur pour la théorie de la connaissance. Elle présuppose cette relation. La vie psychologique et l'intentionnalité elle-même apparaissent chez Brentano comme des passivités résultant de l'activité des choses sur nous. Pour Husserl l'intentionnalité garde le secret de notre relation avec le monde. Mais dans ces conditions la vie spirituelle se situe à part. Il ne s'agit pas seulement de forger pour la saisir des concepts appropriés au genre de réalité qu'elle représente. L'intention n'est pas à proprement parler un être. Ce qu'elle est en tant qu'événement temporel n'épuise pas son contenu. Elle est de plus pensée de quelque chose et par le sens qui l'anime elle n'est pas enfermée dans le temps qu'elle occupe ni même dans une dimension du temps »[1].

Ce raccourci dont l'intention évidente est de souligner l'originalité de l'entreprise husserlienne nous paraît minimiser comme à plaisir tant la doctrine thomiste de l'intentionnel que sa « redécouverte » par Brentano.

Il est tout d'abord inexact que l'intentionnalité médiévale (pour le moins dans l'œuvre de saint Thomas) se réduise à la présence d'un objet mental dans la conscience. L'immédiateté de la « connaissance sensible » exclut par principe « tout objet mental »; l'intentionnalité y est par

1. E. LEVINAS. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 30-31. L'auteur se réfère à l'article de L. LANDGREBE : *Husserls Phänomenologie* dans *Revue internationale de Philosophie*, 1939, p. 280-289.

définition « acte de transcendance »; non point un *avoir* ou un *être dans* mais un *être vers*. Il n'est point question de chosifier la conscience mais bien au contraire de l'ouvrir sur le monde. Les « sens » sont bien, si l'on nous permet de sacrifier à la terminologie en vogue, des fonctions « ekstatiques », « ex-istentielles »; et de ce point de vue, la phénoménologie contemporaine, par sa réhabilitation d'un « monde antéprédicatif », marque un retour plus accentué encore que celui de Brentano vers l'intentionnalité médiévale[1].

Reste il est vrai l'*intentio intellecta*, le problème de « l'objet immanent », ou, si l'on préfère, de « l'objet mental ». Et l'on évoquera la critique husserlienne de la *Bildertheorie*, sous ses différentes formes, critique qui, dans son ensemble nous parait justifiée dans la mesure où elle met à nu la « naïveté » de certaines conceptions « chosistes » et spatiales de la conscience (réduite à une « boite à objets »), mais qui eût gagné, nous semble-t-il, en précision et en efficacité, si l'auteur avait pris soin de définir, avec un peu plus d'acribie, les doctrines « historiques » qu'il combattait[2].

L'*intentio intellecta* — pour les raisons décisives que Husserl a eu le mérite d'expliquer — ne peut être une « image » ou un portrait ou, pire encore, ce que suggèrerait le terme : *objet immanent*, une chose dans la conscience. Elle ne peut être que le sens immanent de l'acte, ce que Husserl lui-même, dans un autre contexte il est vrai, appelait *matière complémentaire*[3], ce sans quoi l'intentionnalité du connaître, faute de spécification, s'évanouirait dans une intentionnalité vide, incapable de toute « saisie ». Cette nécessité intelligible d'un « contenu » intentionnel, quel que soit le nom qu'on lui donne, s'est finalement imposée, en dépit de toutes les protestations verbales, à la phéno-

1. Faut-il réduire cette « existence » du sens ou plus généralement de la conscience à ce « transcender », et définir le « verbe être par sa fonction transitive »? En termes néo-thomistes, les « facultés » et leurs « actes » sont-ils identifiables à des « relations transcendantales »? Je ne puis m'engager dans la controverse récente qui a remis en question, ces dernières années, le statut ontologique d'une aussi étrange relation. Mais il sera peut-être instructif de méditer ces quelques lignes de Husserl lui-même, plus prudent sur ce point que ses commentateurs : « Der qualitative Charakter welcher an und für sich das Vorstellen zum Vorstellen macht usw. hat in seinem inneren Wesen keine Beziehung auf einen Gegenstand. Aber wohl gründet in diesen Wesen eine idealgesetzliche Beziehung, nämlich die dass ein solch Charakter nicht sein kann ohne ergänzende Materie mit der die Beziehung auf den Gegenstand erst in das volle intentionale Wesen und so in der konkrete intentionale Erlebnis selbst hineinkommt ». *Logische Untersuchungen*, 4 Aufl. Niemeyer, Halle, 1928, II, p. 436.

2. La critique la plus explicite de la *Bildertheorie* se trouve dans les *Logische Untersuchungen* II, étude 5, p. 421-425. On la trouve déjà dans les *Cinq Leçons sur l'idée de Phénoménologie* (Husserliana II, p. 70 sq.). Les *Ideen* II (Husserliana III, p. 223 sq.) mettront en garde contre les équivoques de la terminologie médiévale.

3. Cf. la note 1 de cette page.

ménologie elle-même : il n'est que de lire attentivement la 5e étude des *Logische Untersuchungen*[1], ou les analyses des *Ideen* sur les structures noético-noématiques[2], pour s'en aviser une bonne fois pour toutes et ne point lancer à la légère de trop faciles accusations de matérialisme qui risquent, par ricochet, de retomber sur le maître lui-même, qui, prétendûment, nous en aurait libérés. Ce qui reste vrai, et nous en sommes d'accord, c'est que l'*intellectum*, le *visé mental* n'est point une « partie réelle », un constituant ontologique du vécu phénoménologique[3]. Quant au contenu lui-même, on peut bien, si l'on dispose de catégories assez « fines », tenter d'en définir le statut ontologique[4]. Saint Thomas sur ce point s'en tient à une fort prudente réserve qui n'est point sans rappeler celle de Husserl[5]. La terminologie certes peut prêter à équivoque : « représentation », « signe », « image », etc... sont de pauvres mots dont il faut chaque fois préciser le sens en fonction des exigences d'intelligibilité; un matérialisme inconscient sera tenté de les alourdir en choses et de transformer la conscience en

1. En particulier les p. 397-437 du tome II.

2. I, par. 90 sur le « sens noématique » et la quatrième section dont le premier chapitre envisage explicitement le rapport du sens noématique à l'objet. Sous la diversité des lexiques et des contextes philosophiques est-il si difficile de trouver, de part et d'autre, une même nécessité intelligible et la réalité d'un même problème ?

3. Husserl l'a tant de fois rappelé qu'il me semble inutile pour le lecteur averti de multiplier les références. Voir entre autres *Log. Unters.* II, p. 397 (distinction entre *intentionale* et *reelle Inhalt*); *Ideen*, I, par. 85.

4. C'est à quoi s'est appliqué en dehors de la scolastique un philosophe aussi indépendant que N. HARTMANN (qui retient, à l'encontre des phénoménologues, la nécessité d'une « représentation », d'une image de l'objet dans la connaissance pour expliquer le fait de l'erreur : cf. *Metaphysik der Erkenntnis*, trad. franç. de Vancourt : Principes d'une Métaphysique de la Connaissance, Paris, Aubier, 1945, ch. V-VII). Cf. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, Berlin, 1938, ch. XLVI sq. Les commentateurs de S. Thomas abondent comme on sait en explications pas toujours éclairantes sur la « double nature » du verbe mental.

5. Qu'on relise par ex. le *quodlibet* VII, qu. 1, art. 4, où, énumérant les sens divers du terme *notitia* (le *verbum* ou *proles mentis* de la tradition augustinienne) : *natura cognoscentis*, *facultas*, *habitus*, *actus*, S. Thomas distingue en ces trois derniers une double relation : l'une au sujet : « et sic notitia inest cognoscenti ut accidens » ; l'autre au connaissable : « et ex hac parte (secundum quod comparatur ad cognoscibile) non habet quod insit sed quod *ad aliud sit* » (souligné par nous). Cette déclaration catégorique devrait décourager, semble-t-il, toute tentative d'ontologiser le visé mental, en tant que tel. Pris en son sens formel, l'*intellectum* ne relève d'aucune des catégories de l'être réel. On peut bien lui assigner métaphoriquement une sorte d'espace mental où on le situerait. Mais une métaphore n'est pas une explication. Je n'ai pas l'impression que Husserl ajoute beaucoup au laconisme de S. Thomas quand, à propos, il est vrai, d'une « représentation fictive » (il s'agit du dieu Jupiter), il affirme péremptoirement : « Der immanente, « mentale » Gegenstand gehört also nicht zum deskriptiven (reellen) Bestande des Erlebnisses, er ist also in Wahrheit gar nicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist überhaupt nicht. Aber das hindert nicht das jenes den-Gott-Jupiter-Vorstellen wirklich ist ». *Log. Un.* II, p. 373, cf. *Ideen*, I, par. 23. Nous ne disons pas autre chose.

un « conservatoire d'idoles ». Mais il est toujours vain de s'attaquer au dictionnaire; on s'exprime comme on peut et Husserl le sait mieux que personne[1].

Brentano a fort bien vu, corrigeant ses premières formules, que l'intentionnalité ne pouvait se réduire à la simple présence d'un objet dans la conscience. Ce n'est pas *l'être dans* mais *l'être vers* qui est ici décisif. Son radicalisme qui annonce celui de Sartre, pourchasse sans pitié tout ce qui de près ou de loin (comme la doctrine husserlienne des essences) lui paraît menacer la pureté du psychique. Qu'on se reporte aux textes posthumes sur la relation psychique. Ce rapport n'est pas seulement, comme on lui fait dire, une propriété, entre bien d'autres, de la conscience : c'est, du point de vue descriptif où il se place, son essence même. Loin de présupposer la relation entre l'esprit et le réel, l'intentionnalité la constitue : elle en est pour le psychologue, la réalisation effective. Mais cette réalisation n'est absolument indubitable selon lui que dans la perception immanente. Il s'ensuit que l'intentionnalité par elle-même ne résout point le problème critique d'une réalité transcendante. Il faut bien avouer que sans être subjectiviste, Brentano mêle ici indûment, nous semble-t-il, sous la pression conjuguée de Descartes, de Hume, et de « l'explication scientifique », bien des « motifs » disparates qui l'ont empêché d'exploiter sur le terrain propre de la *phénoménognosie*, sa grande découverte.

Qu'a-t-il donc retenu de la tradition aristotélico-thomiste qu'il prétendait renouveler ?

En nous limitant à notre perspective, il nous faut souligner, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les quatre points suivants où le « donné » apparaît avec évidence :

— le principe générique d'intentionnalité et son corollaire : la spécification des « puissances » par les objets formels respectifs;

— la théorie des « sensibles » (propres, communs, *per accidens*) en leur rapport à la structure générique de la perception;

— la corrélation de la pensée et de l'être;

— le principe de finalité humaine et de hiérarchie des biens comme fondement d'une morale théorique.

1. On notera, non sans surprise parfois, que le vocabulaire husserlien rejoint, par la force des choses semble-t-il, le lexique même de la *Bildertheorie*. Ne nous parle-t-on pas d'une « fonction figurative » (darstellende Funktion. *Ideen*, I, par. 41), des « data sensuels », voire d'une fonction représentative du donné sensible de perception (*Log. Unters.*, III, p. 239), et même d'images (Bilder), cf. *Erfahrung und Urteil*, Claassen, Hamburg, 1948, p. 88). Je sais bien qu'il ne faut pas — et Husserl nous le recommande chaque fois — prendre à la lettre ces expressions. Mais le fait même qu'on ne peut s'en passer ne souligne-t-il pas la permanence d'un problème qu'on aurait tort de croire liquidé par la critique de la *Bildertheorie*.

Il faut reconnaître à Brentano le mérite indiscutable d'avoir très personnellement élaboré ces « idées directrices ».

L'intentionnalité est devenue, de simple principe « constitutif », un principe « régulateur » de recherche et de classification : bref, une méthode nouvelle d'investigation psychologique qui permettait une étude descriptive des faits, une phénoménologie de la conscience, distincte à la fois d'une psychologie génétique ou causale et des « sciences de la nature ». Appliquée à la phénoménologie de la perception, la doctrine aristotélicienne des « sensibles » s'est infléchie, sous les influences que nous avons rappelées, en une doctrine des « données immédiates », qui refuse au sens, pour le réserver au jugement, toute appréhension d'existence et *d'objet* au sens fort. La corrélation de la pensée et de l'être, réinterprétée du point de vue descriptif des « objets de pensée », est coupée de toute perspective réaliste; la conception brentanienne du « réel » souffre en conséquence d'une équivoque qui remet en question le sens originel de l'intentionnalité. Enfin le souci d'une « connaissance morale authentique » s'élargissait en une compréhension des fins et de l'intentionnalité immanente à l'agir humain, définissant ainsi les grandes lignes d'une axiologie dont on sait l'influence sur la philosophie des valeurs.

La nouveauté de la méthode et l'originalité de son application faisait de Brentano un chef d'école. Une réflexion subséquente sur les « principes » devait remettre en question, sinon l'intuition centrale de sa grande découverte, du moins certaines affirmations auxquelles elle se trouvait liée. C'est ainsi que la Phénoménologie s'origine à une dissidence.

Tout en rendant hommage à son maître dont l'œuvre avait rendu possible la Phénoménologie elle-même[1], Husserl, par souci d'éviter les confusions et pour défendre sa propre originalité, est plutôt sévère, et parfois jusqu'à l'injustice, pour la conception brentanienne de l'intentionnalité. La distinction des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques (bien que le terme *phénomène* ne soit pas sans équivoques) peut être un principe utile pour une classification des sciences

1. Husserl reconnaît à Brentano le double mérite « d'avoir transformé le concept scolastique d'intentionnalité en un concept fondamental de psychologie descriptive, sans lequel la phénoménologie eût été impossible ». *Nachwort zu meinen Ideen* (Husserliana V, p. 155 sq.). Plus généralement sur le rapport de Husserl à Brentano cf. *Ideen I*, par. 85, p. 211-212; *Ideen III*. (Husserliana V) par. 10, p. 59; *Die Krisis der Europaischen Wissenschaften* (Husserliana VI), p. 236-238, 346. Sur trois points d'importance capitale, l'œuvre brentanienne aurait été « ferment de pensée » : l'intentionnalité, la conception du temps (cf. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* hgg. von M. HEIDEGGER, Niemeyer, Halle, 1928, p. 8 sq.), la theorie de la valeur. Mais si l'hommage est sincère la critique est beaucoup plus insistante, dans les *Logische Unters.*: en particulier.

et une délimitation de leurs compétences respectives. Mais à la condition, ajoute Husserl, de bien définir les « régions ontologiques » que l'on désigne ainsi. Or bien des faits que Brentano annexe au physique relèvent en réalité de la deuxième catégorie. Tous les « contenus sensibles » de la perception, les « sensibles propres » de la tradition aristotélicienne sont bel et bien des phénomènes psychiques, des moments ou des parties réelles du processus perceptif qui, comme tels, s'intègrent et doivent s'intégrer au vécu de conscience[1]. L'intentionnalité perceptive porte directement non sur eux mais sur les choses extérieures (maison, montagne, etc...).

De plus tout contenu psychique, et le vécu intentionnel lui-même, n'est pas forcément « phénomène » c'est-à-dire objet d'une perception (*in casu* : d'une perception interne). Et surtout, *psychique* et *intentionnel* sont loin de se recouvrir, comme le montreraient à l'évidence certains contenus « sensibles », relatifs soit à la perception, soit à l'affectivité, soit plus profondément encore à la constitution du temps immanent[2]. Il n'est pas moins erroné de concevoir l'intentionnalité sur le modèle d'une relation réelle entre deux termes supposés réellement présents dans la conscience; l'objet n'est jamais une partie du vécu; et le vécu n'est pas davantage un tout dont l'intention et l'objet constitueraient les éléments.

« Contenir en soi quelque chose à titre d'objet » est donc une expres-

1. *Log. Unters.*, II, p. 364 sq; III, p. 233-237. A vrai dire et comme y insiste Husserl dans ces pages et dans *Ideen*, I, il faut bien distinguer des ces *Empfindungsdata* les moments objectifs qui leur correspondent dans la chose (couleur de cet arbre par ex.). *Garbenempfindung* n'est donc pas *l'erscheinende körperliche Farbung*. C'est pourtant cette confusion que fait continuellement O. Kraus (*op. cit.*, 1, p. LXIV sq.) dans sa critique de Husserl. La controverse entre les deux écoles repose donc partiellement sur un malentendu. Rappelons que pour Brentano la perception extérieure — qui du reste ne mérite pas son nom de perception — vise uniquement les « sensibles propres » et non les choses, et que l'intuition y est doublée d'un jugement aveugle, instinctif sans correspondant réel (la science ayant démontré suffisamment l'illusoire consistance des « qualités secondes »). La perception extérieurere est donc *toujours* — et non pas accidentellement — erronée. Pour Husserl, au contraire, la perception extérieure vise directement des choses « transcendantes » (maison, arbre), à travers des contenus sensibles (« animées par l'intention perceptive ») et n'est qu'accidentellement illusoire.

2. *Log. Unters.*, II, p. 365-377. Le vécu intentionnel englobe non seulement (comme la terminologie encore imprécise des *Log. Unters.*, le laissait supposer) les actes au sens fort, « ceux dans lesquels nous nous engageons et où nous vivons » (*Ideen.* II, p. 10 sq.), mais toutes les anticipations (les *Protentionen* qui reviennent si fréquemment dans *Erfahrung und Urteil* et *Zeitbewusstsein*), les actes simplement amorcés, et les actes « rémissifs » qui tiennent « sous leur prise », sans les fixer explicitement, des objets ou des aspects d'un même objet présents dans le champ global de la conscience. Le vécu non intentionnel, moments ou parties réelles de l'*Erlebnis* et comme traversés par l'intention qui les anime se distribue sur les trois plans que signale notre texte : *Empfindungsdata*, *Gefühslempfindung* (plaisir et douleur intimement mêlés à certaines « sensations »), *Zeitbewusstsein*.

sion deux fois malheureuse. Il n'est de réel et de présent que le vécu lui-même; plus exactement ce vécu est en son essence « relation à un objet », et « présence intentionnelle d'un objet »; les deux formules expriment une seule et même chose. L'important est de distinguer rigoureusement, à l'encontre de toutes les formes plus ou moins larvées de « psychologisme », le plan de l'acte et celui de l'objet.

De ces critiques dont nous résumons l'essentiel la dernière est manifestement inopérante. Si la terminologie de la *Psychologie* est encore hésitante, les *Suppléments* suffisent, comme nous l'avons vu, à dissiper tous les doutes. La relation psychique n'est point une relation *réelle* au sens d'une relation de coexistence. Sur ce point la pensée du maître coïncide et parfois jusqu'à la lettre avec celle du disciple. Les brentaniens auraient même beau jeu à répliquer que ces difficultés ont été prévues et résolues dans le sens même de Husserl. *Ignoratio elenchi*. On s'étonne que, habituellement si attentif à la pensée d'autrui, le fondateur de la Phénoménologie ait pu méconnaître à ce point l'œuvre posthume. Et je comprends la mauvaise humeur de O. Kraus : Brentano n'aurait-il donc rien écrit depuis 1874 ?

A vrai dire les deux points névralgiques qui opposent les deux écoles sont les suivantes : le problème phénoménologique du « sens » de la perception externe; et celui de l'extension de l'intentionnel. Fidèle à la tradition aristotélicienne, Brentano accorde aux « sensations » une intentionnalité propre, et non seulement une valeur de contenus mystérieusement « figuratifs », animés par une intention percevante qui leur serait en quelque sorte extrinsèque. Le *voir* et l'*entendre*, tout comme le *cognito*, sont essentiellement relatifs à l'objet. Il n'est conséquemment besoin d'aucune médiation. Sans nous engager à fond dans une controverse qui remet en question la validité d'une partie tout au moins de la *phénoménologie hylétique*[1], il nous paraît que la position de Brentano est plus conforme à la description des données immédiates. Certes et comme nous en avertit Husserl, la sensation de couleur n'est pas ce corps coloré qui m'apparaît. Mais alors à quoi se réduit ce donné figuratif ? Ne semble-t-il pas évident que le « voir » est de par soi relation intentionnelle au « coloré » ? N'y a-t-il pas là un « acte » — au sens strict ou au sens large peu importe — aussi authen-

1. La *phénoménologie hylétique* dans la terminologie des *Ideen*, I, par. 85 « groupe les considérations et analyses phénoménologiques qui portent spécialement sur l'élément matériel (data de sensation par ex.); tandis que la *phénoménologie noétique* se rapporte aux moments « noétiques », aux actes, au sens large ou au sens strict, qui informent la « matière » pour en faire un vécu intentionnel et qui introduisent l'élément spécifique de l'intentionnalité ».

tique que tout autre « noèse » ? Et qu'est-ce qui empêche de concevoir l'intention percevante comme un « acte synthétique », qui ferait converger vers un même objet et un même *sens noématique*, les intentionnalités disparates des fonctions sensitives ? Introduire dans la conscience une *matière* aussi subtile que l'on voudra n'est-ce pas, par un retour inavoué à une *Bildertheorie* pourtant condamnée, réintroduire le « chosisme » de la conscience[1] ?.

Nous n'accepterions point une conclusion aussi extrême. Cette pureté absolue de la conscience mime trop visiblement l'acte pur, et refuse la condition humaine. Mais si une certaine opacité et comme une « densité de nuit » nous paraît irréductible (Husserl n'avait point tort de parler de *passivité immanente* et de contester la convertibilité du conscient, du psychique et de l'intentionnel), encore faut-il exactement la situer. En quelque sens qu'on l'entende la perception implique un « moment » ou une phase d'impression. Mais il est sans doute abusif d'y absorber le « tout de la sensation ». Brentano a raison, contre l'empirisme, de restituer au sens son intentionnalité immanente[2].

Il n'a vu pourtant qu'une partie du réel. Trop défiant envers le réalisme de l'intentionnel qu'il a cru devoir sacrifier aux « inductions certaines de la science », il n'a point soupçonné la richesse de ce monde antéprédicatif et de cet « être au monde » que, depuis Husserl, nous décrit, en des travaux souvent admirables, la phénoménologie de la perception.

Toujours est-il qu'en réactivant une vieille tradition d'une manière toute nouvelle, Brentano a rendu possible la grande œuvre qu'il n'a point faite.

Cette réminiscence géniale peut suffire à la gloire de l'initiateur.

***Stanislas BRETON C. P.***
professeur à l'Univers. pontif.
de Propaganda Fide.

1. Il est curieux de voir Sartre, en brentanien qui s'ignore, rejeter pour des raisons analogues la *hylé* husserlienne. « En donnant à la *hylé* les caractères de la chose et le caractère de la conscience Husserl a cru faciliter le passage de l'une à l'autre, mais il n'est arrivé qu'à créer un être hybride que la conscience refuse et qui ne saurait faire partie du monde ». *Etre et Néant*, p. 26, cf. etiam, p. 23 sq.

2. Par là la psychologie descriptive de Brentano échappe, nous semble-t-il, aux accusations de psychologisme et de naturalisme. Bien au contraire et bien avant Husserl il aurait eu le mérite, comme le rappelle O. Kraus (*op. cit.*, p. LX), d'en souligner les faiblesses, d'accentuer le caractère *a priori* (non inductif) de certaines connaissances, et d'anticiper sur plusieurs points la *Wesenschau* husserlienne. Quant aux rapports entre phénoménologie et psychologie descriptive, cf. les longues discussions de Husserl in *Ideen*, III, ch. II et *Die Krisis*, 3e partie.

# ANGOISSE ET DURÉE

## Temps et affectivité chez l'anxieux leucotomisé

### INTRODUCTION

La psychiatrie contemporaine, depuis une soixantaine d'années surtout, a indéniablement éclairé d'un jour nouveau ce que l'on pourrait appeler les substructures de l'acte humain. Il suffit d'évoquer les discussions passionnées, qu'ont soulevées des méthodes thérapeutiques comme la psychanalyse ou la psycho-chirurgie, pour se rendre compte de la portée humaine de telles recherches. Comment donc le philosophe, à qui rien d'humain ne devrait rester étranger, pourrait-il se désintéresser de ces questions capitales ? Qu'il agisse en psychologue, face au difficile problème de la liberté, par exemple, ou en moraliste, cherchant à fonder les droits et les devoirs de la personne humaine ou de la société, il nous semble qu'il doit, en conscience, savoir se pencher sur ces données expérimentales, en scruter la portée, en déterminer le sens profond, les intégrer, enfin, dans ses spéculations théoriques, même si, pour ce faire, il est obligé de modifier ou de nuancer quelque peu ces dernières. Elles s'en trouveront, d'ailleurs, enrichies d'apports précieux, spécialement en ce qui concerne la réalité humaine concrète, et peut-être, par là, plus facilement accessibles aux esprits du monde moderne, formés aux disciplines scientifiques et à la recherche expérimentale. Et le dédain que l'on affiche souvent à l'endroit d'une certaine scolastique, non moins que l'enthousiasme suscité parfois par la littérature phénoménologique, ne tiennent-ils pas, en grande partie, au fait que la première semble méconnaître, et que la seconde paraît avoir retrouvé, cette même réalité humaine de tous les jours, ce « sujet humain en situation », qui seuls, nous préoccupent et nous touchent, alors que des abstractions intemporelles nous laissent froids ? Nous ne prétendons nullement nier la part d'équivoque qui peut se glisser dans une telle attitude, mais nous pensons que des efforts sérieux doivent être tentés en vue de rapprochements, qui ne peuvent être que fructueux. Il est juste d'ajouter que de telles tentatives, fort heureusement, ne sont plus rares, et il y a tout lieu de s'en féliciter.

Nous essaierons donc, dans la présente étude, de faire en ce sens comme un travail d'approche, sur un point particulier, et d'étudier certaines

structures du psychisme humain, telles qu'elles se révèlent chez les sujets anxieux traités par la leucotomie préfrontale. Il n'est pas question d'identifier, purement et simplement, comme on a parfois tendance à le faire, psychisme sain et psychisme morbide; mais le second aide souvent, par contraste et par analogie, à pénétrer dans certains aspects du premier, qui risquent, dans le comportement normal, de passer plus ou moins inaperçus, et qui se manifestent, au contraire, beaucoup plus clairement, à l'occasion de troubles psychiques ou neurologiques.

Dans un article sur la psycho-chirurgie préfrontale[1], repris, d'ailleurs, dans un livre d'ensemble sur la désorganisation de la personnalité, dont la deuxième partie porte un titre suggestif : « Les processus artificiels de l'apprenti sorcier », le Professeur H. Baruk mettait naguère en parallèle les interventions de la psycho-chirurgie avec les processus psychotiques ou névrotiques, qui viennent détruire ou miner le psychisme[2]. Le problème était donc posé : le malade mental se voit-il forcé de choisir entre une maladie qui le paralyse et une thérapeutique qui l'annihile ? Et n'est-ce pas ici le lieu de rappeler les graves avertissements de S. S. le Pape Pie XII, lors du Congrès International d'Histopathologie du système nerveux : « L'homme, déclarait-il, ne peut entreprendre sur soi ou permettre des actes médicaux..., qui, sans doute, suppriment de lourdes tares ou infirmités physiques, mais entraînent en même temps une abolition ou une diminution considérable et durable de la liberté, c'est-à-dire de la personnalité humaine dans sa fonction typique et caractéristique »[3] ?

C'est pour tâcher de trouver une réponse, au moins partielle, à ce problème, que nous avons entrepris d'étudier d'un peu plus près les répercussions psychologiques de la leucotomie, et, notamment, cette perturbation du sens de la durée, souvent signalée par les auteurs, qui pourrait entraîner des conséquences sérieuses dans le domaine de l'éthique personnelle du sujet.

Un tel examen nous a été rendu possible grâce à l'aimable intervention du R. P. André Godin[4], qui nous a mis en relation avec le Professeur Etienne De Greeff, et à la bienveillante autorisation de celui-ci, qui nous a permis d'entrer par nous-même en contact avec des malades leucotomisés, au Centre de Neurologie et d'Etudes médico-psychologiques de Bruxelles : conversations avec les sujets, étude de leurs dossiers et des tests auxquels ils avaient été soumis, discussion de leurs cas avec le personnel médical du Centre, auquel nous sommes heureux d'exprimer

1. BARUK H., *Psycho-chirurgie préfrontale*, Rev. Philos. de la France et de l'Etranger, nº 7-9, 1952, p. 392 et ss.
2. BARUK H., *La Désorganisation de la Personnalité*, Paris, P.U.F., 1952.
3. *Acta Apostolicae Sedis*, 16 octobre 1952, p. 783.
4. Le présent travail est, en effet, l'essentiel d'une thèse de doctorat de l'Université Pontificale Grégorienne, de Rome, où le R. P. GODIN enseignait la psychologie.

ici toute notre reconnaissance [1], nous ont ainsi permis de recueillir de précieux renseignements.

Pour compléter et situer exactement ces renseignements, nous nous sommes référés aux travaux récemment publiés sur cette question, parmi lesquels nous devons signaler tout spécialement celui de Mrs. A. Petrie, qui travaillait à Londres avec W. Mac Kissock entre 1949 et 1952. Ses enquêtes précises, appuyées sur une large batterie de tests, sur les transformations post-leucotomiques, nous ont beaucoup servi à éclairer les données du problème [2].

Un fait, pourtant, nous permettait de limiter notre enquête : la plupart des auteurs sont d'accord pour reconnaître que le but de la psychochirurgie est, avant tout, de supprimer ou de réduire une certaine tension émotionnelle, qui vient perturber anormalement les fonctions psychiques et qui est, croyons-nous, à identifier, au moins pour une large part, avec l'angoisse pathologique, bien connue des psychiatres, encore que diversement interprétée. Et comme, d'autre part, presque tous nos malades étaient des anxieux, au tempérament très émotif, le plus souvent meurtris par les heurts de l'éducation ou de l'existence, il ne nous a pas semblé inutile, pour apprécier leur évolution post-opératoire, d'étudier quelque peu leur état antérieur.

Nous étions donc amenés à rappeler, de façon sommaire, les principales conclusions d'auteurs récents sur la nature et l'origine de cette angoisse pathologique. A la suite de S. Freud lui-même, dont les vues ont été reprises, développées et parfois critiquées par des auteurs plus récents [3], nous exposerons brièvement le mécanisme intime du phénomène anxieux, pour y découvrir ce ressort affectif, cette contrariété intérieure, au plan des instincts les plus primitifs, que J. Boutonnier, à la suite de Bleuler, a nommé *ambivalence instinctive*. A ce niveau, il est possible, à notre avis, de rapprocher psychanalyse et psycho-chirurgie, puisque l'une et l'autre, tout en partant apparemment des antipodes du composé humain, se rejoignent en un point où physiologie et psychologie, affectif et organique, se trouvent presque confondus, parce qu'il s'agit de cette partie du psychisme humain la plus proche du corps, la plus « incarnée », de ce domaine de l'émotion et de l'affectivité les moins consciemment élaborées, les plus primitives et les plus vitales.

Mais il y a plus, et l'on peut montrer sans peine, qu'il existe un rapport entre cette *ambivalence instinctive* et une *perturbation affective de la durée vécue*, pour emprunter ce terme à la langue de Bergson. C'est ainsi qu'il est possible de découvrir, sur la ligne du temps vécu du sujet humain,

1. Nous remercions tout particulièrement les Drs SCHURMANS et DELFOSSE, ainsi que Mlle JOOS et Mlle TREMERIE, pour l'aide délicate qu'ils nous ont constamment accordée.

2. PETRIE A., *Personality and the frontal lobes*, London, 1952.

3. BOUTONNIER J., *L'Angoisse*, Paris, P. U. F., 1945 (2e éd. 1949).

deux pôles opposés[1] : d'un côté, le pôle anxieux : le présent se trouve comme écrasé entre un passé non liquidé, projetant, comme un regret, sa goutte d'amertume sur toute la suite des événements, et un avenir lourd de menaces, d'autant plus effrayantes qu'elles restent plus imprécises. L'action en est paralysée : la joie et l'épanouissement, conditions normales de l'activité humaine, tendent à disparaître, tandis qu'apparaît, au contraire, la peur devant les engagements de l'existence, qui freine le sujet et lui ôte sa liberté d'action. A l'opposé, se situe le malade dont les lobes frontaux ont été trop gravement endommagés : la continuité intérieure du moi a disparu; le passé n'exerce plus d'influence sur le présent, l'homme ne se sent plus solidaire de lui-même, ni responsable de ses actes antérieurs; l'avenir demeure à ses yeux comme irréel, lointain, n'exigeant aucune prise de position, aucun consentement personnel, aucun sacrifice pour un idéal à réaliser; c'est le règne de l'instant fugace, de l'extraversion, de la superficialité. Que la psycho-chirurgie puisse, dans une large mesure, éviter ces inconvénients, nous espérons le montrer; mais que, dans certains cas, puisse se produire une telle altération de la personnalité, voilà qui suffit à nous donner une ample matière à réflexion.

C'est donc la structure même du sujet humain qui est ici en jeu, et c'est pourquoi il serait intéressant de confronter les résultats psychologiques obtenus au cours de notre travail avec des conceptions de caractère plus philosophique, telles que celles de la psychologie thomiste. Mais cette confrontation exigerait de nouveaux développements, qui déborderaient par trop le cadre de la présente étude : nous nous contenterons de brèves indications, en guise de conclusion, nous réservant d'y revenir, de façon plus approfondie, dans une prochaine publication.

Notre plan se trouve donc naturellement tracé : après avoir brièvement rappelé l'état actuel des connaissances sur l'angoisse, sur sa nature indissolublement psycho-physiologique, sur les perturbations du temps psychique qu'elle occasionne, et sur l'ambivalence instinctive qui serait à sa base, nous aborderons le problème de la psycho-chirurgie, tâchant de dégager les principales conclusions obtenues jusqu'ici et apportant, pour les illustrer, quelques observations personnelles. En conclusion, nous tenterons de situer nos résultats dans les perspectives d'une philosophie chrétienne, celle de saint Thomas, notamment, afin d'en dégager, si possible, la structure de la personne humaine, sous certains de ses aspects, et les conditionnements affectifs de sa liberté, ou plutôt de l'exercice concret et normal de sa liberté [2].

1. Cf. Et. DE GREEFF, *Leucotomie préfontale*, *Acta Neur. Psych. Belgica*, juillet 1950, p. 374 et MINKOWSKI, Eug., *Le Temps vécu*, Paris, d'Artrey, 1933, et *Le Problème du temps vécu en psychopathologie*, *Recherches philosophiques*, II, 1932-1933, p. 231-255.

2. Le lecteur moins familier avec le vocabulaire de la psychiatrie contemporaine pourra trouver la définition et une explication succincte des termes qui reviennent le plus souvent dans cette étude dans notre petit Lexique de mots techniques, en Appendice. — On trouvera aussi en Appendice les principales indications bibliographiques concernant notre sujet.

# Première partie

*AUX SOURCES DE L'ANGOISSE*

**Affectivité anxieuse et ambivalence instinctive.**

## CHAPITRE I

## LA PSYCHOLOGIE ANXIEUSE

### 1 Brève analyse psycho-physiologique.

Une première constatation nous semble s'imposer, en présence du phénomène anxieux : il est fort difficile de distinguer en lui ce qui serait d'ordre proprement somatique et ce qui relèverait uniquement de la psychologie. Comment, d'ailleurs, s'en étonner ? Le psychisme, tel que nous avons à le considérer ici, ne dépend-il pas intrinsèquement du corps, de l'organisme matériel dans lequel il s'exprime et se réalise ? Il reste pourtant que, s'il n'existe pas, en rigueur de termes, deux angoisses pathologiques, l'une purement somatique et l'autre purement psychique, on peut légitimement concevoir deux manières d'aborder cette réalité unique, mais complexe.

A. — *Le neurologiste* sera principalement attentif à toutes les réactions neuro-musculaires, et, sans nier l'existence des concomitants psychiques (représentations imaginatives, par exemple), il aura facilement tendance à placer ces réactions somatiques au premier plan du tableau clinique. Leur caractère souvent impressionnant et le fait que c'est fréquemment la première chose dont se plaignent les malades, paraît naturellement confirmer cette manière de voir.

La plus apparente de ces réactions est, sans nul doute, la constriction d'un certain nombre d'organes importants de la vie végétative : cœur, estomac ou intestins, œsophage et aussi l'ensemble de la cage thoracique. Suivant les cas, le patient aura l'impression que son cœur s'arrête, qu'il a une boule sur la gorge, qu'il étouffe... Tous les muscles intéressés par ces réactions sont commandés par le système vago-

sympathique, et non par les muscles striés de l'activité volontaire; ils dépendent soit du bulbe, soit de la région diencéphalique (où se trouvent les centres importants de l'hypothalamus et de l'hypophyse) [1]. Par là s'expliqueraient certaines réactions hormonales et certains troubles du métabolisme, qui ont été également constatés chez l'angoissé, ainsi que des phénomènes de vagotonie (pâleur) ou de sympathicotonie (rougeur), qui montrent que la régulation de la circulation sanguine est aussi perturbée.

C'est ainsi que l'on a pu définir l'angoisse comme une souffrance du système neuro-végétatif [2] : le mot souffrance ne nous semble pas ici très heureux, à moins qu'on ne le prenne au sens large de réaction anormale et dangereuse pour l'organisme; le neurologiste doit rester sur son propre terrain, qui est celui du dérèglement organique. Il est bien évident que ce dérèglement n'épuise pas le problème de l'angoisse, et que le médecin devra toujours en chercher la signification, même, et surtout, sur le plan psychologique, sous peine de ne rien comprendre à la maladie et de laisser peut-être échapper l'essentiel [3]; mais il importe, pour l'instant, de distinguer les divers aspects du trouble que nous avons à étudier, afin d'en marquer les diverses caractéristiques.

N'ayant pas à faire œuvre de neurologiste, nous n'insisterons pas sur ce premier côté de la question; bornons-nous à faire remarquer, que, même au plan somatique, l'angoisse atteint les postes de commande de la vie : cœur et circulation, respiration, métabolisme humoral et sécrétions internes. On a souvent fait remarquer que l'angoisse est un phénomène intime, et que l'angoissé se voit le plus souvent dans l'impossibilité de s'épancher à l'extérieur : il ne peut plus pleurer, par exemple; c'est la vie centrale, qui est menacée, en ce qu'elle a de plus profond et de plus primitif.

Il y a bien des degrés divers, dans la gravité que peuvent revêtir les crises d'angoisse : chez tel sujet, tout semble brusquement, brutalement, compromis; paralysé, prostré, incapable d'aucune activité, même purement vocale (ou mentale, mais nous dépassons ici le plan neuro-musculaire), il demeure immobile, comme perdu, dans un état de tension indescriptible; chez tel autre, plus habituellement sujet à de tels troubles, ce peut n'être qu'un pincement au cœur, un léger ralentissement du rythme cardiaque, une sensation d'oppression ou

1. Cf. DELAY et LOGRE, *Revue de Synthèse*, juill.-déc. 1949, p. 21 et 53.
2. EY H., cité par KAMMERER, *Manuel de Psychiatrie* de POROT, p. 29.
3. COSSA P., *Du réflexe au psychique*, p. 273-274.

certaines formes de tension nerveuse, qui, sans empêcher tout à fait l'activité, la gênent cependant, la freinent, exigeant ainsi du sujet un surcroît d'effort pour la moindre action. Dans le premier cas, le langage courant aura plutôt tendance à parler d'*angoisse*, dans le second, surtout s'il s'agit d'états plus ou moins durables, *d'anxiété*[1].

On comprend dès lors, que, si le dérèglement des centres nerveux et spécialement de cette région du cerveau qui contrôle la vie végétative et instinctive, joue, dans toute angoisse, un rôle aussi important, l'idée ait pu naître d'utiliser des moyens thérapeutiques atteignant plus ou moins directement ces centres : chocs électriques, comas artificiels, ou même psycho-chirurgie[2], qui, modifiant l'état organique de l'anxieux, agissent indirectement sur son état psychique. Nous reviendrons sur la psycho-chirurgie dans le seconde partie de cette étude.

B. — Mais on peut aussi aborder l'angoisse par son *aspect proprement psychologique*, c'est-à-dire par cet ensemble de représentations, d'idées, de sentiments, dont le malade a une conscience plus ou moins vive, et qu'il parvient le plus souvent à exprimer tant bien que mal au médecin, si celui-ci sait lui inspirer confiance et diriger habilement la conversation. De telles confidences sont normalement le seul moyen de pénétrer jusqu'à la signification même du phénomène anxieux, dont les troubles dont nous parlions ci-dessus ne sont que la traduction corporelle.

Parfois, il est vrai, le patient ne peut rien exprimer et paraît même ne rien pouvoir penser; tel est le cas de l'alpiniste en proie au vertige sur un sentier escarpé ou celui de l'agoraphobe abandonné seul au milieu d'une rue : nous nous trouverions ici en présence d'une *absence* caractéristique de représentations, dont certains psychiatres ont voulu faire le trait typique de la psychologie anxieuse[3]. Mais il reste à expliquer ce vide de l'esprit, cet arrêt brusque de la vie imaginative, et ce blocage subit de toute activité psychique. Ce n'est cependant pas au moment même du paroxysme de la crise d'angoisse, que nous pouvons espérer tirer au clair le mécanisme de cette crise. Il faut donc faire appel à des sujets capables, au moins momentanément, de faire part au médecin, sous une forme ou sous une autre, de ce qu'ils ressentent;

1. Sur la différence d'accent qu'implique l'emploi de ces deux termes, cf. BOUTONIER, *L'Angoisse*, p. 29 et le ch. I.

2. Cf. SARGANT W., SLATER E, HILL D., *Introduction aux méthodes biologiques de traitement en psychiatrie*, trad. par PICHOT et SCHWEICH, Paris, P. U. F., 1952.

3. JASPERS K., *Psychopathologie générale*, trad. franç., Paris, Alcan, 1928, p. 109-110.

le plus souvent, il s'agira d'anxieux plus ou moins habituels venant consulter entre leurs crises aiguës. L'expérience de sujets normaux, temporairement en proie à l'anxiété, craignant, par exemple, un péril grave pour des êtres très chers, pourra fournir aussi de précieux points de comparaison, et cela d'autant plus facilement, que ces personnes seront plus à même de décrire leurs états intérieurs.

Le trait le plus frappant de la psychologie anxieuse est, nous semble-t-il, *le désarroi* : le patient ne sait plus où donner de la tête, et cette expression familière traduit assez exactement la réalité. Il lui devient impossible de prendre un parti, de mûrir une décision, d'envisager même, de façon froide et volontaire, les diverses éventualités à venir. Une sorte d'automatisme intervient, qui le force, sitôt que certains aspects de la situation lui apparaissent, à envisager *en même temps* les aspects opposés, et à se maintenir de la sorte dans une attitude intérieure *contradictoire*, dont il ressent douloureusement le caractère impossible, mais dont il ne peut se dégager.

Pas davantage ne peut-il être question, pour lui, de s'abstenir de penser, même confusément, à tout ce qui l'attend dans un avenir proche ou lointain : comment pourrait-il se concentrer dans le moment présent et remettre à plus tard le souci de s'adapter aux événements qui se présenteront, quand son imagination l'entraîne malgré lui ? Il s'épuise à la pensée de ce qu'il *pourrait* avoir à faire ou à souffrir, *s'il se trouvait*, comme il le craint, dans telle ou telle situation. On a pu parler de l'angoisse comme « d'un effort impossible d'adaptation à un malheur inconnu ou incertain »[1], et c'est ce qui maintient sans trêve l'anxieux à mi-chemin entre l'espoir et le désespoir, entre la vie et la mort, comme l'homme en proie au vertige au bord d'une corniche.

Ne nous étonnons donc pas de voir revenir si fréquemment *le thème de la mort* dans les confidences des anxieux. Cet écartèlement intime de la vie, cette lutte psychique entre des représentations et des affections contradictoires, sans que jamais puisse survenir une décision, une unification intérieure, un moment de paix, apparaissent au sujet comme le contraire d'une vie humaine, comme une mort vécue, une agonie prolongée. Lorsqu'ils doivent exprimer une telle expérience, c'est tout naturellement à cette idée de mort, que les malades ont recours : la mort les menace, elle est là, imminente; ils la sentent, la voient venir; ils l'éprouvent déjà par avance, leur vie a une saveur de mort, etc...

Cependant, lancée dans cette voie, l'imagination ne s'arrête plus :

1. LOGRE, *Revue de Synthèse*, n. cité, p. 45.

bien que les anxieux sentent souvent obscurément que la cause de ces fantasmagories est au fond d'eux-mêmes, une tendance naturelle les pousse à *objectiver* ces dangers imaginaires, à en saisir autour d'eux des signes et des indices, et ce trouble imaginatif peut aller de la simple peur de l'action jusqu'au véritable délire d'interprétation. Toute activité pouvant déclencher ou hâter un malheur, bien des anxieux en arrivent à redouter autant leur propre action que celle des autres et s'en abstiennent autant qu'ils peuvent.

A la limite, l'imminence du danger, fût-il imaginaire, comme dans l'agoraphobie, devient telle que tout le champ de conscience en est envahi : la pensée elle-même s'en trouve arrêtée, impuissante à soutenir un tel effort de tension : c'est alors la crise d'angoisse proprement dite.

Sans nous attarder plus longtemps à ces caractéristiques générales du comportement anxieux, nous voudrions insister seulement sur deux aspects, qui nous semblent particulièrement intéressants, de ce comportement : l'un est cette altération du temps psychique, à laquelle nous avons déjà fait allusion, et l'autre, que nous réservons pour le chapitre suivant, cette contradiction intérieure, qui paraît être à la base de l'angoisse.

## 2 Le temps psychique de l'anxieux.

Il suffit d'avoir causé ou vécu quelque temps avec un anxieux, pour se rendre compte d'un dérèglement fondamental de la *durée vécue*, et d'un manque grave de cette stabilité intérieure indispensable à toute action humaine. C'est là un fait d'expérience, qu'ont relevé nombre d'observateurs[1]. L'anxieux se *hâte* constamment, appréhende l'instant qui va suivre, pense au lendemain, a de la peine, même dans ses meilleurs moments, à s'arrêter pour jouir un peu du moment présent : *il vit par anticipation*. S'il regarde vers le passé, c'est pour essayer de s'y raccrocher, pour y retrouver un point d'appui..., et constater qu'il se dérobe et fuit irrémédiablement. Passé et avenir lui sont donc une perpétuelle cause de tourments; il glisse sans cesse de l'un à l'autre, comme le patineur inexpérimenté, dont le corps raidi est toujours trop penché en avant ou en arrière, et manque de la souplesse qui rendrait seule possible la stabilité. Nous retrouvons ici cette tension paralysante, dont nous parlions plus haut.

1. Cf. par ex. : BROUSSEAU, cité par BOUTONIER, *L'Angoisse*, p. 11. DE GREEFF, « La morale est-elle inscrite dans notre psychisme ? », *Etudes Carmél.*, mars 1953, p. 172, et « L'enfer dans la condition humaine », *Etud. Carm.*, juin 1952, p. 30.

Est-il possible d'analyser ce phénomène d'un peu plus près? La comparaison avec certains autres troubles nous y aidera.

L'altération du sens du temps, de la durée vécue, se présente aussi chez le *schizophrène*, mais de façon bien différente. Celui-ci *ne sent plus l'écoulement de la durée* : ses états psychiques, pour autant que nous puissions les percevoir, se succèdent, sans doute, mais *sans lien temporel perçu*, sans réelle continuité psychique; chacun d'eux semble survenir comme de lui-même, sans référence à celui qui l'a précédé ni à celui qui le suivra. « C'est une fixité absolue en moi, déclare un malade de Minkowski[1]; j'ai encore moins de mobilité pour l'avenir que pour le présent ou le passé. Il y a en moi une sorte de routine, qui ne permet pas de l'envisager; je le vois comme répétition du passé... »

Nous sommes loin de la psychologie anxieuse, qui ressent avec une telle acuité l'écoulement du temps, qui se sent entraînée, sans possibilité de résistance, vers l'avenir, en même temps que terriblement solidaire du passé : ce dernier, en effet, a beau s'enfuir, il laisse dans la conscience de l'anxieux comme un poids, une sorte de regret. Combien de fois l'anxieux ne répète-t-il pas : « Si seulement..., Evidemment, je n'aurais pas dû... Pourquoi ai-je agi de la sorte ?... etc... » Ou bien : « C'est bien de ma faute, je me le reproche assez!... » et autres expressions analogues. Ces malheureux paraissent ne jamais pouvoir se débarrasser de ce passé encombrant, pas plus que de l'avenir qu'ils redoutent.

Comme chez l'homme normal, et contrairement au schizophrène il y a chez l'anxieux connexion étroite entre les trois moments du temps vécu; mais, chez le normal, tout est *orienté vers l'action*, qui se déploie dans le présent, appuyée seulement sur les acquisitions du passé et orientée par le but futur à atteindre; c'est donc le *présent*, qui apparaît comme *éminemment réel;* le passé n'existe plus que sous la forme de *l'expérience* présente, fruit des expériences passées, et l'avenir n'existe que pour autant qu'il est visé comme une *fin* : mal à éviter ou bien à obtenir. Chez l'anxieux, au contraire, il est facile de noter le *caractère obsédant* de l'avenir et du passé. Ecartelé entre les deux, il ne *regarde* pas plus le passé, qu'il ne *vise* l'avenir, car son imagination l'emporte *spontanément* et irrésistiblement vers l'un ou vers l'autre.

L'anxieux fuit l'action, disions-nous, il en a peur, n'ose s'y engager; son présent, en effet, n'est pas assez stable, pas assez solide, pour supporter une véritable activité. Par contre, *l'agitation* de l'anxieux

1. *Le problème du temps en psychopathologie*, *art. cit.*, p. 237.

est bien connue : outre qu'elle manifeste cette hâte de voir passé l'événement attendu ou redouté, elle révèle aussi, par rapport au passé, une volonté d'oubli, d'effacement, parfois une volonté de *réparation*; par la multiplication de ses actes, l'anxieux ne cherche-t-il pas à corriger ses actions antérieures, considérées par lui comme défectueuses ou insatisfaisantes? Il ne s'agit pourtant pas d'une véritable activité, efficace et adaptée, née de la réflexion, mais bien d'un gaspillage d'énergie plus ou moins stérile, fait d'incessantes reprises, laissant le sujet toujours aussi insatisfait de lui-même et augmentant plutôt avec le temps cette impression de vague *remords* et de *fatalité* inexorable, qui ne lui laisse nul répit. *Pourchassé*, selon l'expression d'un de nos malades, par un passé et un avenir dont la présence s'impose à lui et qui le forcent à marcher (sinon à courir), sans espoir de repos, l'anxieux, emporté par le tourbillon malgré ses efforts désespérés, n'est plus maître de son présent, ne sait plus ni l'utiliser ni en jouir à bon escient.

« Malgré ses efforts » : et ce trait distingue radicalement l'anxieux du *maniaque*, dont nous retrouverons certaines caractéristiques, dans notre seconde partie, à propos de certains sujets leucotomisés. Si, pour le schizophrène, tout est immobile, pour le maniaque, tout est fluent; son existence est un courant rapide, un vrai torrent, dans lequel il se laisse emporter sans résistance. Le temps, pour lui, passe à toute vitesse, mais il n'en a cure : ce lui est un jeu, au contraire. Il est sans cesse un homme différent, l'élément de continuité personnelle tend à disparaître; son présent se réduit à l'instant fugace, en perdant sa référence au passé et à l'avenir. Comment et pourquoi s'inquièterait-il ? N'étant plus aujourd'hui ce qu'il était hier, comment exiger de lui une fidélité à lui-même et aux autres ? Demain ne compte pas, il ne vit qu'aujourd'hui, l'horizon de sa pensée et de sa sensibilité ne dépasse pas les quelques minutes ou les quelques heures dont il jouit actuellement. C'est l'absence du sentiment indispensable de continuité personnelle, et l'absence corrélative de vie vécue en profondeur, qui empêchent radicalement le maniaque d'avoir aucun contact *vrai* avec les êtres, et surtout avec les personnes qui l'entourent.

L'anxieux se plaint souvent, il est vrai, de son impuissance à entrer en contact avec autrui, mais la raison de cette apparente impuissance est exactement à l'inverse de celle du maniaque. L'anxieux, bien malgré lui, *mesure trop les conséquences* possibles de chacune de ses actions, pour oser s'engager dans le contact profond, qu'il désire; il *se sent* trop instable pour cela; chacune de ses initiatives provoquant en son âme, par le jeu déréglé de son imagination et de sa sensibilité, des vibra-

tions excessives, disproportionnées, il tendra à éviter autant que possible tout ce qui pourrait *compromettre son avenir* en multipliant ses responsabilités et ses angoisses. C'est en ce sens que l'on peut affirmer qu'il ne vit pas assez dans le présent pour pouvoir se livrer à une véritable affection, pour communier aux pensées et aux sentiments d'autrui, pour pouvoir, en un mot, sortir de lui-même, sans se perdre, à la rencontre d'autrui. Le sauve-qui-peut, que lui inspire la représentation de son avenir menaçant, tend plutôt à le murer dans une sorte d'égoïsme agressif, dont les racines lointaines, nous le verrons, sont probablement à chercher dans le passé même du sujet. Il nous suffit d'avoir montré ici le lien étroit qui unit l'altération du temps psychique et les perturbations affectives.

Une comparaison avec la situation du *mélancolique* révèlerait des différences analogues : celui-ci, en effet, ressent, comme l'anxieux, de façon très vive, l'écoulement de la durée, de cette durée qui ne lui apporte, croit-il, que malheur; mais ce temps, pour lui, s'écoule lentement, inexorablement, à l'inverse du temps du maniaque; seulement, contrairement à l'anxieux, le mélancolique en a pris son parti; de même que le maniaque s'était installé dans l'euphorie de l'instant qui passe, le mélancolique s'est installé dans la sérénité du désespoir. Il n'y a plus chez lui cette tension, cette agressivité, qui dénotent chez l'anxieux le refus de se laisser aller et la survivance d'un incorruptible espoir. Il n'est rien de plus tragique que le calme avec lequel certains mélancoliques préparent leur suicide, en laissant croire à leur entourage, par leur amabilité même, que tout va bien pour eux. La pensée de ce qu'il va faire, au contraire, mettrait l'anxieux, décidé (?) à en finir avec la vie, dans un tel état de tension, il en vivrait tellement à l'avance toutes les péripéties, que la vie sociale lui en serait rendue impossible et que, bien souvent, il se manquerait au dernier moment.

Nous retrouvons donc, étroitement liée avec la perturbation temporelle, cette qualité profonde de l'anxieux, ce mélange d'espoir et de désespoir, ce *sentiment d'être double*, non unifié, fût-ce dans le désespoir; c'est ce qu'il nous reste à examiner maintenant.

---

CHAPITRE II

# L'AMBIVALENCE INSTINCTIVE ORIGINE DU PHÉNOMÈNE ANXIEUX

## 1. Constitution anxieuse et situations traumatisantes.

Notre étude ne portant que sur un point de psychologie pathologique, nous laisserons de côté les diverses questions que peuvent poser l'angoisse normale (nous entendons par là l'angoisse occasionnelle survenant chez un sujet sain dans une situation particulièrement difficile) et l'angoisse métaphysique, qui joue un rôle si important dans certaines conceptions de la philosophie contemporaine. Il serait, certes, intéressant d'instituer une comparaison entre ces divers types d'angoisse, mais cela déborderait de beaucoup le cadre de ce travail. Il pourrait se faire, d'ailleurs, que les explications, que nous allons tenter de donner, sur les origines de l'angoisse habituelle névrotique, jettent un certain jour sur les deux premières[1]. Ce ne serait sans doute pas la première fois que la psychopathologie éclaire certains aspects de la psychologie normale.

Tout d'abord, existe-t-il une disposition caractérologique, une tendance innée à l'anxiété ?

Le départ n'est jamais facile à faire entre les éléments vraiment congénitaux et les déformations dues aux influences subies dans les toutes premières années de la vie. Il semble toutefois que l'existence d'un terrain particulièrement favorable à l'anxiété puisse difficilement être mise en doute dans de nombreux cas; mais la difficulté commence, quand il s'agit de déterminer quelles sont les dispositions caractérielles qui favorisent l'éclosion de l'angoisse.

Sous prétexte que l'anxieux a un contact social généralement difficile, faut-il le ranger parmi les schizoïdes, tout en l'opposant au paranoiaque, qui s'isole de lui-même et ne cherche même pas à se lier[2] ? Cela semble difficile, car si l'inhibition anxieuse rend pénible le

1. Voir là-dessus, Ed. PICHON, « Mort, Angoisse, Négation », *L'Evol. Psychiat.*, Janv. 1947, pp. 19-40.
2. *Revue de synthèse*, p. 37-38.

contact, elle ne le supprime pas, et l'on n'observe guère chez l'anxieux cette coupure d'avec la réalité, si typique chez les schizoïdes.

Quant aux mélancoliques, que de nombreux traits rapprochent de l'anxieux, ils s'en distinguent, nous l'avons vu, par une absence caractéristique de ressort, de combat contre soi-même pour sortir de l'impasse.

Reste, enfin, le tempérament particulièrement émotif, et la tendance à l'introversion, qui, exaspérés par certaines situations familiales et sociales, peut, en effet, fournir un terrain favorable à l'anxiété pathologique[1].

Plus que sur la constitution de base, les psychiatres insistent sur la réaction du psychisme et l'évolution de cette réaction au cours de la croissance et à l'occasion de divers événements. Que l'on trouve, à l'origine, une infériorité organique[2], psychique, sociale ou familiale, ce n'est pas là ce qui confèrera à l'angoisse sa spécificité, mais bien le mode de réaction du sujet qui en est la victime. Sans nier le rôle des dispositions constitutionnelles, il convient donc de souligner l'importance de certaines situations, qui, survenant aux âges critiques (enfance, adolescence, choix d'un état de vie), peuvent déclencher l'angoisse, et celle, non moins grande, de la manière dont le sujet se défend (repliement, fuite dans l'irréel, agressivité ouverte ou latente...). C'est évidemment ce dernier point, qui constitue le facteur décisif[3].

Rechercher la situation originelle, qui a provoqué les premières crises d'angoisse (plus ou moins inaperçues, à ce temps, de l'entourage et du sujet lui-même), et analyser le mode de défense adopté par le malade en présence de cette situation, telle parait être une des premières tâches du psychiatre. C'est, de fait, dans cette voie, que s'est orienté le travail clinique, surtout, mais non exclusivement, de type psychanalytique.

Faut-il, dans ces situations traumatisantes, attribuer à l'*échec* une place à part et en faire le type même de la situation angoissante ? On verrait alors dans l'échec l'arrêt brutal d'une action, dans laquelle toutes les forces vives de l'individu étaient engagées; se trouvant sans emploi, ces forces reflueraient en désordre sur le sujet pour le paralyser; réaction de recul devant l'action, dérivation de forces psychiques inemployées, l'angoisse deviendrait paradoxalement une sorte de régulation automatique de ces forces devenues folles[4].

1. LOGRE, *L'anxiété de Lucrèce*, p. 333-334.
2. Cf. A. ADLER, *Le Tempérament Nerveux.*
3. DE GREEFF, *Leucotomie préfrontale*, p. 345 ss.
4. Thèse de JANET, cf. son livre *De l'angoisse à l'extase*, t. II, p. 356-357, et la critique de J. BOUTONIER, *L'Angoisse*, p. 66 ss.

Sous une autre forme, l'échec apparaît aussi comme une réaction de catastrophe [1], dans laquelle le sujet croit plus ou moins engagée toute sa personnalité. Dans un organisme sain, en effet, toute stimulation provoque une réponse globale, harmonieuse, de la personnalité entière; si, à la suite de blessures, par exemple, l'organisme ne jouit plus d'une certaine intégrité, si des relais nerveux ont été atteints, le sujet devient incapable de cette réponse adaptée, qui réclame le concours de tout l'être. Il ressent alors un ébranlement obscur, qu'il n'arrive pas à s'expliquer, mais qui, le privant des réactions normales vis-à-vis des stimuli externes, lui apparaît comme menace de mort : c'est l'angoisse.

Remarquons, tout d'abord, que l'angoisse surgit moins, en fait, de l'échec comme fait accompli, que de la perspective de l'échec et de ce sentiment pénible d'un désordre intérieur, qui, compromettant l'intégrité personnelle au niveau des postes de commande de la vie, menace, au moins subjectivement, l'existence même du sujet. Nous devons donc dépasser la perspective purement biologique et physiologique, pour retrouver, comme nous le suggérions plus haut, l'aspect subjectif du phénomène. De plus, tous les individus, devant l'échec, ne réagissent pas par l'angoisse.

Nous ne pouvons donc nous contenter d'attribuer sans plus à l'échec la naissance de l'anxiété pathologique : mais il reste que l'idée d'un reflux de forces psychiques inemployées et d'une atteinte à l'intégrité personnelle, sera, si elle est correctement située, au point de départ de découvertes fécondes. Une nouvelle perspective, à la fois plus dynamique et plus génétique, sera, pour cela, nécessaire : les théories psychanalytiques, au point où nous en sommes arrivés, nous paraissent seules susceptibles de nous fournir ce point de vue nouveau et de nous introduire dans le psychisme humain, au moment même où y germe l'angoisse névrotique.

## 2. L'angoisse dans la perspective psychanalytique.

Rappelons donc brièvement les principales conclusions des recherches psychanalytiques sur le sujet qui nous occupe.

Si riche que puisse sembler l'imagination humaine, elle est, en fait, généralement guidée par des thèmes relativement peu nombreux, qui paraissent l'attirer de façon toute particulière, en dépit de leur caractère parfois terrifiant : l'enfant ne joue-t-il pas souvent, au moins en imagination, avec des êtres qui lui font peur : animaux, bandits, cro-

1. Cf. GOLDSTEIN, *La Structure de l'Organisme*, p. 247 ss.

quemitaines... ? Contes de fées, histoires de guerre ou d'aventures, les jeux eux-mêmes en font foi. Nous retrouvons ici *l'ambivalence*, tendance instinctive que manifeste l'être humain à être attiré par ce qu'il repousse et à craindre ce qu'il désire.

D'où vient, en fin de compte, cette ambivalence, d'où pourra naître l'angoisse ? Ne faut-il pas admettre qu'elle manifeste l'existence, au fond du psychisme humain, d'un conflit de pulsions instinctives, puisque cette attirance et cette crainte précèdent l'éveil de la raison ?

On connaît la position de Freud [1], qui a d'ailleurs, de son propre aveu, évolué sur ce point.

L'angoisse proviendrait de la crainte sourde d'un danger intérieur : pour découvrir la nature de ce danger, il faut faire appel à l'histoire des premières années de l'enfance. Au moment où l'individu était encore faible, totalement dépendant de ses protecteurs naturels et surtout de sa mère, soumis aveuglément à ses instincts et tendu sans contrepartie vers le plaisir de la nutrition et des caresses, un choc affectif s'est produit en lui : réprimandes, menaces, punitions ou simplement négligences, lui sont confusément apparues comme des manques d'affection; on le privait de ce à quoi il tenait le plus : l'amour de ces personnes, dont dépendait son existence même. En présence des exigences de l'éducation, et pour sauvegarder l'essentiel, cette affection indispensable à son développement, il se créait, sans même s'en rendre compte, une règle intérieure d'action, conforme à ce qu'il sentait (à tort ou à raison) être la volonté de ses parents, règle sévère, de type répressif, le Surmoi. Désormais, chaque fois qu'une tendance vers le plaisir cherche à se satisfaire, un mécanisme de censure inconsciente l'empêche de remonter à la surface : la crainte de son propre Surmoi et de ses châtiments devient le ressort fondamental d'une vie affective ainsi blessée et déviée.

Cette tendance au plaisir, d'autre part, se trouvant liée aux instincts les plus fondamentaux (nutrition et sexualité), une lutte sans merci, encore qu'inconsciente, se livre dès lors au plus intime du sujet. La souffrance de ce dernier peut en devenir intolérable, sans qu'elle puisse être jamais clairement saisie.

On peut ainsi considérer l'angoisse comme un mécanisme de défense du Moi, un signal d'alarme instinctif, qui prévient le Moi qu'une tendance refoulée est en passe de se heurter au Surmoi : arme à double tranchant, puisqu'elle empêche aussi, au cours de la cure psychanalytique, de parvenir jusqu'au conflit originel et d'obtenir la guérison [2].

1. *Inhibition, symptôme et angoisse*, p. 74-81 notamment.
2. Cf. Anna FREUD, *Le Moi et les mécanismes de défense*, p. 53 ss.

Il faut cependant aller plus loin, et admettre, à l'intérieur même de l'inconscient, de ces pulsions instinctives, un conflit de base, une lutte profonde. Comment cela ?

Tout être vivant, s'il veut vivre, est obligé à de perpétuelles transformations. Le changement est la loi de la vie, et le refuser, c'est refuser de se développer et donc refuser de vivre. Mais cette évolution de l'être vivant implique certains abandons, certains sacrifices : l'enfant ne peut rester toujours dans la chaleur du sein maternel, il doit grandir, se rendre, dans une certaine mesure, indépendant, faire progressivement l'essai de ses propres forces, s'affirmer peu à peu, tout en s'intégrant dans une société, qui lui impose un certain nombre de règles et de contraintes onéreuses. Or, il semble y avoir, au fond de l'être vivant, une tendance contraire à celle qui le pousse à avancer, à risquer pour se conquérir davantage; cette tendance antagoniste l'invite à se replier, à chercher le repos, le calme, le bien-être : et comme ce refus du risque de l'existence ne peut aboutir qu'à la mort, on comprend qu'une telle tendance ait pu être nommée instinct de mort[1].

A vrai dire, les choses sont cependant plus complexes : car l'équilibre visé par le sujet humain n'est pas seulement l'« équilibre-repos de l'organisme »[2], c'est aussi (du moins, ce peut être), l'équilibre résultant d'une certaine tension entre le but visé ou désiré et la force de résistance opposée par les divers obstacles qui se dressent en cours de route. Nous verrons plus loin comment il est possible d'entendre cette tension. Retenons seulement ici cette affirmation, qu'il existe dans l'homme (nous ne nous occupons pas directement de l'animal), en plus de la tendance instinctive au plaisir (libido freudienne), une tendance antagoniste, qui recherche la lutte, l'agressivité.

C'est précisément la présence de ces instincts agressifs aux côtés des instincts de vie, qui sera à la base de l'ambivalence instinctive, où l'angoisse s'enracinera.

Tout en étant, par leur côté destructeur, a-sociaux, les instincts agressifs n'en sont pas moins indissolublement liés aux instincts de vie : sans doute, salir, déchirer, détruire, défigurer, faire souffrir sont-ils des actes inadmissibles (et pourtant si répandus malheureusement); mais les recherches de la psychanalyse ont montré[3] que ces activités comportaient souvent un aspect positif, qu'il serait injuste

1. Cf. S. FREUD, *Au delà du principe du plaisir*, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1927.
2. S. NACHT, *De la Pratique à la Théorie psychanalytique*.
3. Cf. J. BOUTONIER, *L'Angoisse*, ch. VII et VIII (Les Instincts agressifs; Les Instincts angoissants).

de sous-estimer. Pour se nourrir, par exemple, l'homme ou l'animal doivent détruire, mordre, mâcher; toute activité physiologique inclut une destruction, une usure. L'acte sexuel, si essentiel pour l'espèce et si important dans la vie affective de l'individu, exige, surtout de la part de l'homme, une certaine attitude agressive, etc... Et les fanatismes intellectuels ou religieux montrent bien qu'une composante agressive, susceptible, chez tel ou tel, de s'exacerber, n'est pas toujours absente des activités les plus élevées.

Mais il importe de le remarquer, cette agressivité, qui, sous son aspect positif, doit être endiguée et utilisée, pour entrer comme composante normale de l'instinctivité humaine, peut aussi, sous l'influence d'une mauvaise éducation, par suite d'excès de sévérité ou de tendresse mal placée, devenir une cause de troubles psychiques plus ou moins graves, causant dans le sujet un état latent de tension pathologique, avec cette impression vague, mais lancinante, que quelque chose en lui n'est pas en ordre : sa vie instinctive devient pour lui, inconsciemment, un danger interne, voire un ennemi qui a pénétré dans la place. Que les circonstances de la vie lui demandent de s'engager un peu sérieusement, et ce sera la panique, le désarroi : l'angoisse, signal d'alarme, se mettra à fonctionner..., en le paralysant [1].

L'angoisse, dans cette perspective, est donc le signe extérieur de cette ambivalence instinctive, qui, normale dans les débuts de l'existence, devrait faire place à une hiérarchisation des forces psychiques et être utilisée, non pas, comme le fait le névrosé, pour la destruction de soi-même ou celle des autres, mais pour l'édification courageuse d'une destinée humaine; une telle édification, en effet, ne va pas sans de longues luttes.

N'est-il pas possible, dès lors, de voir dans cette ambivalence primitive, et dans l'angoisse qui l'exprime au dehors, comme une condition préalable de la liberté, supposant, sans doute, le pouvoir de détruire, mais restant radicalement orientée vers une œuvre positive de construction et de libération [2].

Si cependant les malformations psychiques, que nous évoquions plus haut, sont venues dévier l'agressivité de ce but idéal, nous assistons, au contraire, à un asservissement, à un esclavage intérieur, qui est la marque de la névrose : l'angoisse n'est plus alors que le signe de ce raté, de cette dissociation intime, d'un manque d'intégration de la personnalité profonde, bref, d'un échec.

1. *Ibid.*, p. 267-268.
2. Cf. BOUTONIER, J., *L'Angoisse*, p. 300-304, et R. LACROZE, *L'Angoisse et l'Emotion*, p. 260 et suiv.

Il n'était pas inutile de souligner ici l'ambiguïté du phénomène anxieux : il resterait, on l'aura remarqué, une autre ambiguïté à lever et une difficulté à résoudre. Entre la tendance au plaisir et à la jouissance, que nous nommions plus haut *instincts de vie*, et la tendance à la lutte, l'agressivité (les *instincts de mort*, selon Freud), trouvons-nous, à l'origine, un simple rapport de juxtaposition, un antagonisme foncier, absolument primitif, ou faut-il, d'une manière qui resterait à préciser, faire dériver les uns des autres ?

La question mérite d'être posée, et nous comptons y revenir dans une étude ultérieure, confrontant les données modernes, inspirées surtout des recherches psychanalytiques, et celles d'une psychologie de type plus scolastique, telle qu'on pourrait, avec les réserves qu'impose la différence des époques et des mentalités, la dégager, par exemple, de l'œuvre d'un saint Thomas d'Aquin.

Pour ce dernier, en effet, comme pour tous ceux qui, même de nos jours, s'inspirent de lui, le mouvement d'un être vers le bien à obtenir est toujours premier, fondamental, alors que le mouvement de défense ou d'attaque contre le mal (ou ce qui apparaît tel), bien que présent universellement, ne représente, en soi, qu'un moyen « accidentel » : le lion, tuant le cerf, vise d'abord la nourriture, mais, pour l'obtenir, doit tuer sa proie[1]. Perspective surtout philosophique, certes, mais prétendant s'appuyer sur une observation de faits et rendre raison de l'expérience. A la base de l'*appétit naturel* se trouverait toujours un amour, une inclination positive, qui ne se retournerait en haine que secondairement, en face de l'obstacle.

A l'opposé, Freud, au moins dans ses dernières œuvres, a cru montrer l'existence, à côté de pulsions de vie, de pulsions destructrices dirigées tout autant contre le sujet lui-même que contre les êtres de son entourage. L'agressivité accompagnerait donc constamment la libido, sous toutes ses formes, et l'*homo socialis* ne deviendrait tel que par une sorte de dérivation de cette énergie psychique agressive, mise ainsi au service, soit de la libido elle-même, soit d'activités de compensation socialement admises (jeux, compétitions, etc...).

Aurions-nous là la trace d'une opposition entre l'optimisme du métaphysicien chrétien, qui voit le monde dans son harmonie primordiale et la nature telle qu'elle *doit* être, et le pessimisme du psychiatre, côtoyant chaque jour une humanité misérable ? C'est possible, et nous serions même tentés de le croire.

1. *Summa Theol.* Ia pars, q. 19, a. 9, c.; cf. *ibid.*, q. 59, a. 1, c.; et *IIa IIae*, q. 29, a. 2, c., etc...

Cependant, même parmi les psychanalystes, tous ne paraissent pas suivre le maître dans cette voie dualiste.

Si, par exemple, dans un article sur « Le Problème de l'ambivalence », le docteur Georges Parcheminey semble se rallier résolument à la théorie des deux pulsions primitives[1], et si les explications de J. Boutonier semblent aller, comme nous l'avons vu, dans un sens analogue, d'autres adoptent une attitude assez différente et rattachent l'énergie de l'agressivité à celle des instincts de vie : l'agression représenterait, dans ce cas, une défense, un vouloir-vivre plus ou moins gêné dans son expansion naturelle. Ainsi le professeur Lhermitte (qui n'est pas, il est vrai, un psychanalyste), rattache les manifestations agressives à l'exaspération de la tendance (positive) à la nutrition ou à l'accouplement sexuel[2].

Plus précisément, l'agression peut être considérée comme une *réaction à la frustration* d'un plaisir escompté. Le docteur Charles Odier, par exemple, déclare que « jalousies, injustices, frustrations, déceptions, interdictions... sont les causes cardinales de l'alliance précoce de la haine à l'amour »[3], et que le besoin de vengeance « est significatif d'*insatisfaction des besoins* instinctuels ou vitaux élémentaires... En tant que tels, ceux-ci ont droit d'obtenir satisfaction... Sinon la nature mobilise l'agressivité »[4].

De même, Karen Horney, toujours assez indépendante dans ses conceptions, affirme, contre l'assertion de Freud (qu'elle déclare injustifiable en théorie comme en pratique psychanalytique), que « si nous désirons détruire, c'est pour *défendre* notre vie, notre bonheur, ou ce que nous croyons tel, par amour de la vie et non de la destruction »[5].

Plus clairement encore, J. Dollard, N. E. Miller et leurs collaborateurs de l'Université de Yale refusent de suivre Freud dans ses hypothèses sur les instincts de mort, et cela, disent-ils, au nom même de Freud : d'après ces auteurs, le fondateur de la psychanalyse, tant qu'il s'en est tenu à l'observation clinique, regardait la tendance à rechercher le plaisir et à éviter la peine comme le mécanisme fondamental de toute activité psychique. L'agression, pour lui, était bien une réaction à la frustration, comme ils le soutiennent eux-mêmes

1. *Cf. Amour et Violence*, *Etud. Carm.*, 1946, p. 24-51 (surtout p. 29).
2. « Les sentiments de sympathie et d'agressivité sont-ils inscrits dans nos instincts ? », *ibid.*, *Et. Carm.*, 1946, p. 14-15.
3. *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, p. 177. (Certains passages restent pourtant ambigus, cf. p. 98).
4. *Ibid.*
5. *New Ways in Psychoanalysis*, p. 131.

maintenant. Là est la véritable explication du comportement agressif sous toutes ses formes, y compris l'agression contre soi-même et la tendance au suicide[1]. Cette dernière forme d'agressivité s'expliquerait par une sorte d'irradiation de la tendance agressive, primitivement dirigée contre l'obstacle (personne ou chose); il s'ensuivrait une inhibition de l'agressivité extérieure, et enfin une conscience obscure qu'aurait le sujet d'être lui-même, en quelque façon, l'obstacle à sa propre satisfaction[2]. L'angoisse serait le fruit d'un tel processus...

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le sujet humain ne doive, comme tout autre vivant, se défendre, et donc lutter pour assurer son existence, mais il paraît certain aussi que doit prédominer en lui une fonction essentielle lui permettant de s'ouvrir aux êtres qui l'entourent, *un instinct de sympathie*, dont le type idéal peut être légitimement cherché dans l'instinct parental[3]. Ce serait, en effet, une erreur de croire que les fonctions de base de l'individu humain sont uniquement et fondamentalement égoïstes : que l'être recherche essentiellement son propre bien, c'est là une vérité incontestable; mais que ce bien, pour une part au moins, consiste à s'ouvrir à autrui, à vibrer avec lui, et, enfin de compte, à se subordonner, en quelque façon, à lui, cela paraît non moins clair[4]. Le germe de l'amour oblatif, ou du moins la tendance vers un tel amour, pour utiliser le vocabulaire psychanalytique, doit se trouver à côté, sinon au sein même, de l'amour captatif des débuts.

L'angoisse, encore une fois, est liée à une hypertrophie des fonctions de défense, qui obligent le sujet à vivre constamment en état d'agressivité latente ou manifeste, en lui donnant l'impression que règne autour de lui une hostilité menaçante, en face de laquelle il se sent particulièrement vulnérable. En même temps, d'ailleurs, il commence à voir, très loin, les événements ou les possibilités d'événements, mais toujours pourvus de ce caractère hostile, projection de sa propre agressivité refoulée.

Fonction nécessaire, la défense doit être subordonnée à la fonction de sympathie, sous peine de névrose (ou de délinquence). Le jour où le contact sympathique avec autrui disparaît, le psychisme s'engage sur une voie dangereuse. L'angoisse, sans doute, force l'homme à

1. *Frustration and Agression*, p. 1 et 20-21.
2. *Ibid.*, p. 48 et 53-54.
3. Cf. Et. DE GREEFF, *Les Instincts de Défense et de sympathie*, et les deux articles, cités plus haut.
4. Cf. M. PRADINES, *Traité de Psychol. générale*, T. I, p. 161-162.

prévoir le lendemain, mais, d'elle-même, elle ne saurait le porter à aimer, à moins d'être assumée et disciplinée par les instincts de sympathie, ou plutôt, dirons-nous, par une instance psychique supérieure, qui organise et fait collaborer les deux fonctions complémentaires.

C'est donc sur ces bases instinctives, que s'édifiera le comportement humain du sujet, sa destinée personnelle. On voit, par les descriptions que nous avons tentées jusqu'ici, où viendront s'insérer les valeurs éthiques, qui orienteront vers plus ou moins d'humanité l'individu bien portant ou malade. Nous nous rendrons mieux compte, au cours de notre seconde partie, de l'importance de cet aspect éthique dans le traitement des anxieux; la sensibilité à un idéal, la volonté d'y atteindre malgré les difficultés peut, nous le verrons, fournir à ces malades un supplément d'énergie psychique, qui les aide puissamment à dominer le désordre instinctif, qui, jusque-là, les opprimait. On a remarqué, en effet, qu'il y a, au fond de la conscience de l'anxieux, comme une sorte de culpabilité : ce n'est, bien entendu, qu'une fausse culpabilité, d'origine névrotique, mais elle manifeste, semble-t-il, que « l'échec de toute conduite vitalement importante est vécu comme une dévalorisation de l'individu »[1]; et le désordre qui l'engendre, désordre instinctif, rappelons-le, provient des réactions profondes du sujet aux menaces *de sa valeur personnelle éthique*[2].

Nous ne voulons nullement, au terme de cette première partie, laisser croire que nous faisons de l'angoisse pathologique un phénomène d'ordre éthique : son origine, nous l'avons vu, est à chercher dans les zones les plus profondes, les plus biologiques, oserions-nous dire, de la psyché humaine; par là s'explique sans doute son expression physiologique, telle que nous la décrivions dans notre premier chapitre. Mais, quand il s'agira de la situer dans l'ensemble de la destinée humaine, de lui conférer un sens personnel, nous devrons tenir compte de toutes les valeurs en jeu. L'étude du traitement chirurgical de l'angoisse, que nous allons aborder maintenant, éclairera peut-être certains points laissés dans l'ombre. Signalons en passant, que c'est justement parce qu'elle s'enracine au plus profond de la psycho-physiologie humaine, que l'angoisse peut être, dans une certaine mesure, atteinte par un traitement de ce genre. La suite de cette étude montrera avec quelles chances de succès.

1. Cf. A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, p. 103.
2. *Ibid.*, p. 104.

## Seconde partie

### *LE TRAITEMENT CHIRURGICAL DE L'ANGOISSE*

### Étude psychologique sur la Leucotomie préfrontale.

Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, l'apport que représentent les théories psycho-dynamiques de type psychanalytique, pour la connaissance et le traitement de la névrose anxieuse. Nous avons noté, au passage, les perturbations, que cette même névrose entraîne dans le sentiment de la durée vécue. Il nous reste, dans cette seconde partie, à nous tourner vers un genre tout différent de thérapeutique, la psycho-chirurgie, dont le but avoué, nous le verrons, est de supprimer ou d'atténuer la tension émotionnelle de l'anxieux (même si, par ailleurs, cet anxieux est un psychotique, schizophrène ou autre); nous saisirons par là les transformations que cette intervention est susceptible de produire dans la psychologie du patient. -

Nous aurons tôt fait de constater que la psychologie du sujet qui a subi une telle intervention, au moins dans certaines conditions, est aux antipodes de celle de l'anxieux, spécialement en ce qui concerne l'altération du sens de la durée vécue. C'est d'ailleurs là un point qu'il n'est pas inutile, croyons-nous, de souligner, car c'est par là que cette opération comporte, non seulement des dangers inhérent, à toute intervention chirurgicale, mais aussi des risques plus gravess une telle transformation de la personnalité, que le sujet pourrait, dans certains cas, ne plus se reconnaître lui-même, perdre son idéal ou son dynamisme, bref, être libéré de son angoisse au prix d'une démission de soi, d'une déchéance psychique.

Tels malades, que nous avons connus, et sur qui on avait pratiqué une leucotomie après l'échec de divers traitements, se voyaient parfois métamorphosés, passant d'une anxiété pathologique remontant à l'enfance ou à l'adolescence, à une euphorie, à une liberté d'allures, qui, au premier abord, faisaient plaisir à voir. Anorexies, dégoûts devant la nourriture, resserrements d'estomac ou consti-

pations, s'évanouissaient comme par enchantement, provoquant par leur disparition même un sursaut de vie et un épanouissement physique jamais connus auparavant; tel sujet, qui, depuis plusieurs années, gardait le lit, dans la terreur d'une mort qu'il déclarait imminente, allait et venait, après l'intervention, faisait ses emplettes, voyageait même au volant de sa voiture et pouvait enfin aider ses vieux parents malades.

Mais tout cela peut-il vraiment contre-balancer certaines réactions vraiment pénibles pour l'entourage : puérilisme, qui se manifeste parfois, égoïsme, incontinence émotionnelle, diminution, au moins apparente, des exigences morales, perte de cette tension vers l'idéal qui pousse aux actes héroïques, vocations religieuses devenant moins urgentes, voire s'estompant tout à fait, moindre délicatesse des sentiments, etc... ? Le prix à payer n'est-il pas trop lourd ?

Il faut encore compter avec les rechutes, les faux espoirs : telle guérison ne se maintient que quelques mois; telle autre, au contraire, n'apparaît qu'après un an. Ici, le mieux est vraiment durable, là tout va de mal en pis. Le caractère aléatoire de la lobotomie la fera-t-elle exclure de la pratique psychiatrique ? Ou bien de nouvelles recherches permettent-elles d'espérer une amélioration telle, dans la technique psycho-chirurgicale, que les inconvénients signalés s'effaceront devant les avantages ?

Pourtant, les divers cas qu'il nous a été donné d'étudier, s'ils montrent les limites et les dangers de la psycho-chirurgie, nous paraissent aussi montrer sa valeur thérapeutique, au moins *relative*, et légitimer les efforts accomplis pour en préciser les conditions de validité et d'efficacité.

On constate, à n'en pas douter, des échecs, assez rares, nous semble-t-il, quand certaines conditions de diagnostic et de technique opératoire (que nous analyserons plus loin), se trouvent réalisées. Il y a des suites malheureuses, le plus souvent temporaires (aux mêmes conditions), notamment, nous l'avons dit, dans le sentiment de la durée vécue : on entend tel malade dire que la journée de la veille lui paraît passée depuis longtemps, parce que le temps, pour lui, passe trop vite; on en voit qui vivent au jour le jour, et dont les projets ou les promesses, pourtant sérieux, ne tiennent pas quarante-huit heures : ils ont oublié, le monde où ils vivent aujourd'hui n'est plus celui d'hier; on en rencontre qui ne s'inquiètent plus de l'avenir, même immédiat : sortie de clinique, frais à payer, travaux à exécuter peu après le départ, etc... Il y a donc bien altération de la durée vécue, et dans un sens bien différent de celui de l'anxieux.

Mais, outre le fait que de telles transformations, dans les conditions que nous verrons, restent habituellement temporaires, et s'atténuent ou disparaissent avec le temps, il faut surtout considérer le rapport qui existe entre l'état final et la période pré-opératoire. Regrettable, si on le compare à un état normal hypothétique, cet état final peut représenter un gain sérieux pour la personnalité, auparavant empoisonnée par l'angoisse : telle malade nous disait ne jamais vivre, avant l'intervention, une joie à « 100 % », mais seulement à 90 %, les 10 % restants empoisonnant, d'ailleurs, tout le reste de l'existence. Si tel sujet peut, après une intervention, s'épanouir quelque peu et vivre de façon moins inhumaine, peut-on encore parler de perte ou de déchéance ? Cela demandera, sans doute, que l'on pèse avec soin toutes les conséquences. C'est exactement ce que nous allons tenter de faire dans les pages qui suivront.

Comme nous le déclarions déjà dans notre première partie, nous avons cru apercevoir un lien entre les altérations de la durée vécue, de ce sentiment intime de continuité dans le temps qui passe, et un certain comportement affectif plus profond. Nous devrons donc replacer ce trouble temporel dans le tableau d'ensemble des transformations post-leucotomiques.

C'est pourquoi nous commencerons par rappeler les principales conclusions, auxquelles sont parvenus les chercheurs entre 1939 et 1952. Sans prétendre en cela être exhaustif, nous tâcherons de ne négliger aucun point essentiel. Laissant donc de côté les tout premiers pas de la psycho-chirurgie, nous avons étudié un certain nombre d'auteurs, de nationalités diverses (des divers pays de l'Europe occidentale et des U. S. A.), ayant publié sur cette question depuis moins de vingt ans. Nous nous sommes particulièrement attaché à certaines études plus proprement psychométriques, comme celle de Mrs A. Petrie[1], publiée à Londres en 1952.

Nous donnerons ensuite, à titre d'illustration et de confirmation, nos propres observations, à propos d'un groupe de malades dont nous avons pu étudier les cas en grand détail.

Nous tâcherons alors de dégager quelques conclusions, en vue d'une étude ultérieure de caractère plus philosophique.

1. *Personality and the frontal lobes.*

CHAPITRE III

# RAPPEL SOMMAIRE DES PRINCIPAUX RESULTATS ACQUIS

Nous n'estimons pas nécessaire de refaire, une fois de plus, l'histoire de la leucotomie : on sait que la véritable application de la chirurgie cérébrale à la psychiatrie est due à Egaz Moniz, qui la lança, en 1935, au Portugal, technique qui connut par la suite un immense développement : qu'il nous suffise d'évoquer les noms de W. Freeman et de J. W. Watts et de leur œuvre magistrale aux U. S. A.

Nous n'insisterons pas non plus sur la technique opératoire, ou plutôt sur les techniques diverses : le lecteur trouvera plus loin, quand nous rapporterons quelques observations personnelles, la description d'une de ces techniques. Il s'agit, en tout état de cause, d'une section de fibres blanches cérébrales (*leucotomie*), qui peut se faire à divers niveaux : au niveau cortical (topectomies), au niveau sous-cortical (sous l'écorce cérébrale : c'est le type d'intervention que nous désignerons, sans plus de précision, sous les noms de lobotomie et de leucotomie), voire au niveau de la couche optique elle-même (ou thalamus : thalamotomie). Dans ces diverses interventions, on atteint, semble-t-il, des faisceaux nerveux, qui unissent l'écorce cérébrale pré-frontale aux centres thalamiques (noyau antérieur et surtout noyau dorsal-interne ou medialis dorsalis, du thalamus) et hypothalamiques (région diencéphalique). Le lecteur se reportera, pour la définition de ces divers termes au petit lexique de mots techniques, que nous avons placé en appendice à ce travail. Nous maintenant sur le terrain de la psychologie, nous renvoyons le lecteur, pour plus de détails anatomo-physiologiques, aux travaux des spécialistes : une mise au point intéressante, tant au point de vue psychologique, d'ailleurs, qu'à celui de l'anatomie et de la physiologie cérébrale, a été fournie en 1950, au Congrès International de Psychiatrie de Paris, par les professeurs Barahona Fernandes (Lisbonne), Freeman (Washington D. C., U. S. A.) et A. Meyer (Londres)[1].

1. *Anatomo-Physiologie cérébrale à la lumière des lobotomies et topectomies*, Paris, 1950 (Actualités scientifiques, 1098).

Nous laisserons de côté, pour la même raison, les conséquences purement physiologiques de la psycho-chirurgie, spécialement celles qui intéressent uniquement la vie végétative : endurance accrue, accroissement de poids et d'appétit (boulimie post-leucotomique), apparence de jeunesse[1], ou encore ralentissement des rythmes de l'électro-encéphalogramme avec abaissement du potentiel, modifications du métabolisme des hydrates de carbone, hyper-sensibilité à l'adrénaline, irritabilité du sinus carotidien, modifications fonctionnelles vésicales ou cutanées, etc... [2].

Enfin, nous ne nous attacherons pas aux expériences de la psychologie animale : des incisions cérébrales, des ablations de tissu cérébral plus ou moins importantes, ont sans doute été pratiquées sur divers animaux, et les résultats obtenus peuvent être éclairants pour la psycho-chirurgie humaine. Mais l'angoisse animale, si elle existe, nous paraît, du point de vue où nous nous sommes placés dans la présente étude, difficilement comparable à l'angoisse humaine. On trouvera ces expériences présentées et critiquées dans les ouvrages d'ensemble, comme celui de C. T. Morgan, aux U. S. A. [3].

Il ne nous restera donc plus qu'à aborder les conséquences proprement psychologiques, qui mettent en cause la personnalité humaine. Mais ici encore, quelques points de méthode doivent être précisés.

### 1. Choix des malades et modes de traitement.

Pour peu que l'on consulte la littérature existante sur les conséquences de la psycho-chirurgie, on ne peut manquer de s'apercevoir qu'il existe, entre les auteurs, des divergences, parfois notables, d'appréciation. Sans doute, la psycho-chirurgie en est-elle encore à sa période de recherches, et faut-il attendre encore quelque temps pour porter un jugement définitif, qui puisse rallier les suffrages des techniciens. Mais ce fait n'explique pas tout, et nous croyons que certaines discordances dans les résultats tiennent surtout aux termes mêmes dans lesquels le problème est posé. Nous constatons, en effet, que les auteurs ne travaillent pas toujours sur les mêmes sujets, n'utilisent pas les mêmes types d'intervention, les mêmes méthodes d'observation, ne tiennent pas toujours assez grand compte du type antérieur du malade et de sa réaction personnelle aux efforts de

1. RYLANDER, *Personality changes after operations on the frontal lobes.*
2. BARAHONA FERNANDEZ, *Anatomo-physiologie cérébrale*, p. 16.
3. *Physiological Psychology*, 2e éd., New-York, 1950, 357-381, 484-501; trad. franç., P. U. F., 1949, p. 645 ss, 667 ss, 731-753.

rééducation, qui suivent, ou devraient normalement suivre l'opération. Faute de préciser ces divers points, il y a peu de chance que l'on arrive à s'entendre.

Si certains troubles intellectuels passent parfois inaperçus, n'est-ce pas, que, dans certains cas, les auteurs traitaient des sujets psychotiques, chez qui, dès avant l'opération, les fonctions intellectuelles avaient déjà subi une détérioration plus ou moins importante ? Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'aucun changement notable ne puisse être mis en évidence. La même remarque s'applique aussi, dans une certaine mesure, à des travaux concernant l'évolution affective des sujets. Il est évident qu'il ne faut pas juger des résultats de la leucotomie sans distinguer soigneusement entre les malades traités, et que l'on ne peut mettre en balance l'évolution de schizophrènes, de sujets maniaco-dépressifs, de mélancoliques, d'obsédés, etc... Outre que le diagnostic n'est pas toujours aisé, il faut ici remarquer que les mêmes mots, employés par des auteurs différents, recouvrent des réalités psychologiques ou psychiatriques fort diverses : schizophrénie est un de ces termes assez extensibles suivant les diverses écoles; et que faut-il exactement penser d'un « mixed paranoid group », de « traits schizoïdes », d'un « déficit foncier de la personnalité », de « troubles de nature affective », etc... que l'on trouve sous la plume de certains auteurs[1] ? De telles expressions demandent au moins à être définies avec soin et à être accompagnées de descriptions précises.

On a d'ailleurs fait remarquer que le mode d'action de la leucotomie n'était vraisemblablement pas le même, quand il s'agit d'un état mélancolique anxieux, d'un délire d'influence (ce que Barahona Fernandes appelle schizophrénie paranoïde à rechutes), d'une obsession, etc... Elle peut, en effet, avoir un effet de choc sur les fonctions vitales, biologiques, ou produire une altération de l'affectivité, de l'activité, de l'idéation vers des formes plus élémentaires, transformer l'attitude du sujet envers lui-même et envers l'ambiance, etc...[2]. Même s'ils sont intimement liés entre eux, ces processus ne sont pas identiques, et leurs résultats ne sont pas forcément comparables dans les divers types de maladies. Et il est notable que l'année même, qui voyait paraître l'article de Barahona Fernandes soulignant si fortement la diversité des réactions des différents malades à la psychochirurgie, voyait aussi paraître un long mémoire du professeur Et.

1. CROWN S., *Journal of General Psychology*, July 1952, p. 3-41.
2. *Anatomo-physiologie*, a. c., p. 50-55.

De Greeff, discernant avec précision indications et contre-indications de la leucotomie selon les divers troubles psychiques : schizophrénie, mélancolie, obsessions, névrose anxieuse...[1]. De telles études, appuyées sur des observations précises, sur des contrôles répétés, portant sur plusieurs années, contribuent puissamment à éclaircir la situation et permettent seules des comparaisons valables.

Notre étude portant tout spécialement sur les anxieux, nous ne nous servirons des observations concernant d'autres cas qu'à titre de comparaison, et de telles comparaisons, pour le motif que nous venons d'indiquer, seront toujours limitées à tel ou tel aspect, dans la mesure même où, sous la différence des psychismes, semble se révéler un certain fonds commun.

Sans aller jusqu'à la maladie proprement dite, il est évident que le caractère même du sujet, son tempérament, sa manière d'agir et de réagir, ne sont nullement indifférents au succès ou à l'échec de l'intervention. Sans parler des modifications pathologiques du caractère, que pouvait causer, par exemple, une tumeur cérébrale jusque-là insoupçonnée[2], on constate, en effet, que le tempérament naturel du sujet, une fois l'angoisse levée, libéré par l'intervention de l'effet contraignant de la névrose, tend à se manifester sous son vrai jour : « un homme d'affaires actif se montrera encore plus affairé, infatigable et toujours en action; mais la tranquillité, l'indolence, la mollesse, antérieures à l'opération, risquent aussi de s'accentuer, etc... »[3]. Le changement, apparent ou non, semble donc toujours se faire dans la ligne de tempérament du sujet[4]. Il y a longtemps déjà que divers auteurs avaient noté ce fait que certaines des premières réactions post-leucotomiques, euphorie, tendance aux calembours, etc... ou au contraire, abattement, dépression passagère... semblaient liées au type psycho-somatique du sujet (pycnique-syntone, ou leptosome-schizoïde, pour reprendre les catégories de Kretschmer)[5].

Les efforts faits par le sujet pour tâcher de surmonter sa maladie, une volonté tenace de guérir coûte que coûte, l'ouverture à autrui malgré la souffrance, etc... sont, nous le verrons, autant de facteurs susceptibles de modifier favorablement le pronostic. Ils jouent d'ailleurs un rôle décisif dans la rééducation psychologique, qui suit l'intervention,

1. *Leucotomie préfrontale*, *Acta Neur. Psych. Belg.*, fasc. 7, juill. 1950, p. 325-391.
2. HEBB (et PENFIELD), in *Archiv. Neurol. Psych.* 54, I, 1945, p. 10-24.
3. FREEMAN et WATTS, *Psychosurgery*, 1 st. éd., p. 302 ss.
4. PARTRIDGE, *Prefrontal Leucotomy*, cité par DIAMOND, *Prefrontal Leucotomy*, p. 6.
5. Cf., p. ex., G. RYLANDER, *Personality changes...* (Summary and Conclusion).

Cette dernière phase du traitement peut, elle aussi, influer considérablement sur le résultat, suivant les conditions dans lesquelles elle s'opère, et, là encore, des conceptions fort diverses risquent de s'affronter, suivant les idées personnelles du médecin qui la dirige. Dans certains cas, on placera le convalescent dans des centres spéciaux de rééducation, où il pourra réapprendre progressivement, au contact d'autres sujets opérés comme lui, et sous la direction d'un personnel spécialisé, le sens de ses responsabilités sociales: le Dr Daumezon, en France[1], et J. Farmer, aux Etats-Unis, ont préconisé et mis en pratique cette méthode[2]. Mais, d'autres solutions peuvent être envisagées, qui n'ont pas l'inconvénient de soustraire aussi longtemps le sujet à son milieu naturel : il suffira alors de maintenir un contrôle médical régulier pendant les mois ou les années qui suivent l'intervention, et de guider par des conseils judicieux l'entourage du convalescent : c'est la méthode suivie à Bruxelles par le Pr. De Greeff et ses collaborateurs. Ici encore, il y a malade et malade, et ce qui peut être indispensable pour une personnalité déjà psychologiquement très affaiblie ou longuement déformée, peut fort bien ne pas l'être dans des cas où le fond de cette personnalité est resté relativement intact.

Ces dernières remarques nous amènent à souligner au passage un point important pour l'établissement du pronostic : bien que des changements parfois spectaculaires puissent se produire immédiatement après l'opération, voire sur la table d'opération elle-même, il est impossible de juger de l'effet d'une leucotomie, du moins de son résultat réel et profond, avant de longs mois. On peut dire que le pronostic fait avant six mois demeure sujet à caution et que des surprises, bonnes ou mauvaises, sont toujours à prévoir durant ce laps de temps. Nous avons connu le cas d'une malade, dont l'amélioration spectaculaire (et durable) s'est produite... plus d'un an après l'intervention; il faut même, dans certains cas, attendre encore davantage, et c'est une des raisons majeures, pour lesquelles les malades doivent être longuement suivis et conseillés. Il semble bien qu'on ne puisse être vraiment certain qu'il y ait une limite au delà de laquelle une amélioration devienne impossible[3] et cela pendant des années peut-être. En sens inverse, sous l'effet de causes qui peuvent être fort diverses, l'état peut soudain empirer, après une période d'amélioration. La prudence est donc de règle.

1. Cf. *L'Evolution psychiatrique*, oct.-déc. 1949, p. 527-531.
2. *Ibid.*, p. 513-514.
3. PARTRIDGE, *Prefrontal Leucotomy*, p. 78.

Remarquons enfin, avant d'en venir aux techniques d'observation, que l'on ne prend pas toujours assez garde aux divers types d'intervention utilisés : lobotomies diverses, lobectomies, topectomies ou même thalamotomies; dans les seules leucotomies (nous prenons ici ce terme comme synonyme de lobotomie), l'incision est loin d'être toujours la même. Tout d'abord, il est extrêmement difficile au chirurgien, étant donnée la diversité des cerveaux, d'opérer toujours de façon absolument identique; il est vrai que de nouvelles techniques semblent permettre une précision notablement plus grande que naguère (injection de substance opaque et radiographie, contrôle photographique montrant le leucotome transorbitaire in situ dans la méthode de Fiamberti, etc...)[1], mais une certaine marge d'approximation n'en demeure pas moins. De plus, diverses techniques, divers plans et diverses profondeurs d'incision peuvent être choisis : leucotomie bilatérale ou unilatérale, leucotomie « Standard » ou postérieure, leucotomie « rostrale » ou antérieure, (cette dernière ne comprenant essentiellement que les aires 9 et 10 de Brodmann), leucotomies ne touchant que la partie inférieure du lobe préfrontal, ou la partie supérieure, ou les deux, leucotomies intéressant plus ou moins le lobe orbitaire, etc... On comprend, dès lors, que les résultats ne soient pas toujours absolument concordants. De plusieurs côtés, des études précises ont été entreprises pour mettre en parallèle les conséquences des divers types d'intervention : un exemple intéressant de telles études, comparant les effets de la leucotomie standard avec ceux de la leucotomie rostrale, et avec ceux d'interventions unilatérales, nous est fourni par l'ouvrage d'A. Petrie, que nous avons déjà mentionné[2]. Les conséquences d'une opération unilatérale seront moins graves, sans pour autant être négligeables, que celles d'une opération bilatérale, et celles d'une leucotomie antérieure moins sérieuses que celles d'une leucotomie postérieure. Ce qui ne veut nullement dire que les premières soient inefficaces!

## 2. Observation clinique et épreuves psychométriques.

Comment donc, après avoir tenté de préciser le diagnostic et les conditions de la technique opératoire, sera-t-il possible d'apprécier assez exactement les transformations entraînées par l'intervention ? Ici encore, plusieurs voies semblent s'ouvrir.

1. FREEMAN, *Plane of Section in leucotomy*, in *Anatomo-physiologie cérébrale*, o. c., p. 64-70.
2. *Personality and the frontal lobes* (Londres, 1952).

Il semble bien que rien ne puisse remplacer, à la base, ce que l'on nomme l'observation clinique, ce contact direct du médecin avec son malade, cette familiarité, qui permet de percevoir certaines nuances psychologiques qui échappent à un visiteur étranger, certains traits de caractère, etc... Cette observation se complètera d'ailleurs d'enquêtes auprès des proches du malade, qui, eux aussi, sont à même d'apprécier, à travers de menus détails de l'existence quotidienne, des changements plus ou moins considérables : milieu familial, social, professionnel, voire religieux offrent à l'observateur de précieux critères pour l'établissement de son diagnostic. C'est l'observation clinique qui donne aux chercheurs leurs hypothèses de départ, qui permet de nuancer tel jugement, d'interpréter telle action, en un mot de *comprendre* le malade et son évolution.

Faut-il cependant s'en tenir là ? Certains auteurs semblent le prétendre, et les critiques adressées par tel ou tel d'entre eux à ceux qui s'appuient exclusivement sur les résultats psychométriques, peuvent paraître jeter un certain discrédit sur la méthode des tests pour l'évaluation du déficit post-leucotomique[1].

Il est vrai que le choix de ces épreuves psychométriques n'a pas toujours été très judicieux, et si, selon la boutade d'Alfred Binet, l'intelligence est ce que mesurent nos tests, on peut se demander si certaines conceptions trop simplistes ou trop « mécaniques » de l'intelligence ou des autres grandes fonctions humaines, n'a pas entraîné des erreurs de perspective et faussé les résultats, au moins partiellement.

Mais, dans ce cas, il reste à préciser les tests, à les adapter aux circonstances, et non pas forcément à les supprimer.

C'est dans ce sens que va l'ouvrage de Halstead[2], distinguant de ce qu'il nomme l'intelligence psychométrique, mesurée par les tests psychométriques ordinaires, l'intelligence « biologique », mesurée par un ensemble de 27 tests conçus par lui et dans laquelle, d'après lui, on devrait discerner quatre facteurs : un *facteur central d'intégration*, grâce auquel l'expérience de l'individu peut s'organiser, s'intégrer, un *facteur d'abstraction*, permettant de grouper les objets selon certains critères, un *facteur de puissance*, maîtrisant les forces affectives pour libérer le Moi et permettre ainsi son développement, un *facteur de direction*, enfin, grâce auquel sont extériorisés et mis

1. HEBB, in *Arch. Neur. Psych.*, 54, 1, 1945, p. 10-24, attaquant les conclusions de Kurt GOLDSTEIN, *The mental changes due to frontal lobes*, *Journ. of Psychol.* (USA), 17, 1944, p. 187.

2. *Brain and Intelligence. A quantitative study of the frontal lobes*, Chicago, 1947.

en œuvre les trois facteurs précédents. Un indice de perturbation, basé sur les 27 tests, se montrerait, chez les sujets ayant subi une lésion frontale, 6 fois supérieur à ce qu'il est chez les normaux et 3 fois supérieur à celui d'autres sujets, dont la lésion se trouve en d'autres points du cerveau.

Nous avons donc là un exemple de cet affinement des épreuves psychométriques, en fonction de cet objet particulier qu'est le malade leucotomisé. Les critiques, d'ailleurs, n'ont pas manqué à cette tentative, et Zangwill, en 1949, Sidney Crown, en 1951, et A. Petrie, en 1952, sont sévères pour Halstead, n'estimant pas significatives, d'un point de vue statistique, les différences de résultats entre les divers groupes de sujets[1]. De nouvelles recherches seront sans doute nécessaires sur ce point.

Quoi qu'il en soit, tous les auteurs ont plus ou moins essayé d'assouplir, autant que possible, la méthode des tests, de la rendre plus sensible aux modifications qu'ils voulaient étudier, et cela, en partant des épreuves classiques soit d'intelligence verbale, soit d'intelligence pratique, ou des tests projectifs, en ce qui concerne l'affectivité. Nous nous devons de jeter un coup d'œil rapide sur ces diverses épreuves, pour éclairer les résultats que nous donnerons plus loin.

Nous ne pouvons évidemment pas entrer dans tous les détails. Disons seulement que les tests d'intelligence verbale ont été extraits, suivant les divers auteurs, de l'échelle Wechsler-Bellevue, de la révision Stanford du Binet-Simon, voire d'une adaptation du Terman-Merrill, etc... L'échelle Wechsler-Bellevue comporte d'ailleurs aussi des tests d'intelligence pratique ou « de performance » (cubes de Kohs, « Pass-along » d'Alexander, tests de complètement d'images de Healy, etc...)[2].

Une mention spéciale doit être faite des labyrinthes de Porteus : en effet, un accroissement d'impulsivité, une difficulté accrue de prévoir le but à atteindre et les moyens à mettre en œuvre (planning), influeront sur les résultats et mettront facilement en évidence ce manque de prévoyance attribué au sujet leucotomisé, et cela, d'autant plus clairement que, dans ce test, ni le temps ni l'habileté manuelle n'entrent en ligne de compte.

Outre les épreuves d'intelligence verbale (tests d'abstraction, de généralisation de proverbes, de vocabulaires, etc...), on propose souvent au malade d'écrire une histoire illustrant telle ou telle maxime,

1. Voir le mot *Niveau significatif*, dans notre petit lexique, en Appendice.

2. Nous empruntons la majeure partie de ces précisions au livre d'A. PETRIE, *Personality and the frontal lobes*, p. 166 et suiv.

ou une description de sa propre personne au point de vue d'autrui, ou encore le portrait de tel ou tel autre qu'il aime plus particulièrement ou, au contraire, avec qui il est en difficultés, etc... De telles rédactions sont souvent fort éclairantes sur l'attitude profonde du sujet.

Les questionnaires sont aussi souvent utilisés, pour permettre au sujet d'exprimer de manière relativement simple (parfois par « oui » ou par « non »), ce qu'il ressent; de tels questionnaires, nous le verrons, peuvent être développés au point de devenir un véritable entretien entre l'enquêteur et le patient.

Enfin des « inventaires de la personnalité » (Bernreuter) nous amènent jusqu'au domaine de l'affectivité, que pénètrent surtout les tests projectifs, et, en particulier, le Rorschach [1].

Rappelons ici, à titre d'exemple, quelques-unes des épreuves proposées à ses sujets par A. Petrie, dont nous avons déjà plusieurs fois signalé l'intéressant travail [2].

S'inspirant des études d'Eysenck [3] et de Cattell [4], l'auteur part du principe suivant : dans la ligne de la névrose anxieuse, on trouve ordinairement une excessive *introversion*; les patients se plaignent d'être déprimés, insatisfaits, découragés, inadaptés dans leur profession... ils se croient toujours inférieurs à leur tâche, se sentent seuls, même en compagnie, malheureux sans raison, s'inquiétant perpétuellement de malheurs éventuels; d'humeur instable, ils s'analysent constamment et sont incapables de vraie détente; soumis aux tests, ils se montrent gauches, inhabiles dans les épreuves manuelles, écrivent lentement, s'adaptent mal à une tâche différente de celle qu'ils viennent de quitter, visent plus à l'exactitude qu'à la vitesse, sont d'ailleurs toujours prêts en cas d'erreur à s'incriminer eux-mêmes plutôt que le matériel ou l'entourage (intropunitivness). Leurs performances sont irrégulières, ils se tendent trop. Ils goûtent peu la plaisanterie, surtout si elle est quelque peu grivoise, et se préoccupent beaucoup plus de leur passé que de leur présent (sentiment de culpabilité). Enfin, ils réussissent mieux dans les tests d'intelligence verbale que dans les tests de performance (intelligence pratique).

1. Utilisé notamment par PRICK, cf. *Cahiers Laennec*, 1, 1951, p. 23 avec le T. A. T. de MURRAY et le SZONDI, et par BARAHONA FERNANDES, *Anatomo-physiologie cérébrale*, a. c., p. 26-29, qui cite un certain nombre d'auteurs ayant utilisé Rorschach, T. A. T, et Szondi.
2. *Personality and the frontal lobes*, p. 18 et suiv.
3. *Dimensions of personality*, Londres, 1947.
4. *Personality : A systematic, theoretical and factual study*, New-York, 1950.

Il est probable que des traits inverses se manifesteront dans la psychologie du sujet leucotomisé : pour mettre en évidence cette transformation, Petrie a soumis des sujets anxieux (ou obsédés) devant subir une leucotomie aux tests suivants, peu avant, trois mois et neuf mois après l'intervention : l'auto-critique était mesurée par les réponses à une liste de traits déplaisants, dont le malade devait déclarer s'ils s'appliquaient ou non à son cas; des questionnaires permettaient d'apprécier leur degré d'égocentrisme (test de compréhension sociale) complétés par de courtes descriptions, que les sujets devaient écrire sur eux-mêmes tels qu'ils pensaient apparaître à leurs proches; de telles rédactions étaient fort utiles pour apprécier non seulement l'égoïsme affectif des sujets, mais aussi leur capacité de dominer le détail et l'accessoire pour s'en tenir à l'essentiel; la langue et le style étaient aussi révélateurs d'une certaine tenue ou, au contraire, d'un certain laisser-aller; possibilité d'abstraction et de généralisation étaient mesurées par les épreuves classiques de l'échelle Wechsler : proverbes à interpréter ou à généraliser, analogies à découvrir entre objets divers, etc...; de la même échelle Wechsler, étaient extraits les tests de complètement de Healy (lacunes d'un tableau à compléter), le puzzle à rassembler, les images d'une histoire à remettre en ordre, l'épreuve du texte à écrire en « chiffré » au moyen d'un code, etc...; attention et distractibilité étaient appréciées très simplement au moyen de chiffres à répéter en ordre direct et inverse, pendant que des sonneries retentissaient, etc...; le « track-tracer », si usité dans les centres d'orientation professionnelle permettait de mesurer l'habileté manuelle, la souplesse, la régularité de la courbe de travail et d'apprentissage, la préférence donnée à la vitesse sur l'exactitude, etc...; pour apprécier l'adaptabilité du sujet à une tâche nouvelle, on lui demandait d'écrire à reculons lettre par lettre, après avoir écrit dans le sens normal; la tendance à la plaisanterie légère se manifestait en présence d'images de magazine spécialement choisies; enfin, le test des labyrinthes de Porteus mesurait la prévoyance et la faculté de planning (établir un plan pour sortir d'une situation).

Signalons surtout les épreuves concernant la durée vécue et l'attitude en face du temps : après avoir mesuré, chronomètre en main, des durées de 15 et de 60 secondes, le sujet, sans chronomètre, était invité à apprécier, au jugé, les mêmes espaces de temps, et cela, tantôt sans rien faire, tantôt en s'occupant de quelque travail. Le questionnaire d'Israeli montrait aussi si les préoccupations du sujet se portaient plutôt vers le passé, le présent ou l'avenir.

Ces dernières épreuves sont à rapprocher de celles de Robinson,

travaillant avec Freeman et Watts, aux États-Unis : ce sont uniquement des épreuves orales, sous forme d'entretien.

Cet auteur pense que la leucotomie n'obtient ses effets que par la réduction de la continuité du moi dans le temps (self-continuity). Le sujet, après un test préliminaire qui mesure sa loquacité, est invité *a*) à donner une analyse objective de ce qu'il est actuellement (au point de vue psychique, social, etc...); *b*) à dire quel genre de garçon ou de fille il (ou elle) était entre dix et quinze ans; *c*) à indiquer son idéal de vie, à décrire son moi idéal, non pas ce qu'il aimerait être, mais ce qu'il désire effectivement et efficacement être; *d*) à répondre à un questionnaire (dit : de sensibilité), destiné à détecter l'anxiété, l'introversion, le sens d'autrui, ou leurs contraires[1]. Les trois premiers interrogatoires montrent bien si la psychologie du sujet est tournée vers le passé, le présent ou l'avenir, et de quelle façon.

Telles sont donc quelques-unes des épreuves, qui peuvent utilement servir à prolonger et à préciser l'examen clinique, permettant ainsi des comparaisons plus rigoureuses entre les divers malades, les différentes techniques d'intervention, les divers modes de traitement, etc... Il ne nous reste qu'à en constater les résultats dans les limites de notre sujet.

### 3. Les modifications psychiques post-leucotomiques.

Les principaux traits relevés par A. Petrie après l'intervention sont les suivants : le malade tend à devenir plus insouciant par rapport à son passé (diminution du sentiment de culpabilité) et à son avenir (moindre souci d'un idéal de vie exigeant); il est plus vite content de lui et ne cherche guère à s'élever au-dessus des limites du présent immédiat; la loi du moindre effort le séduit visiblement; son égocentrisme se trouve accru, et sa distractibilité a tendance à augmenter aussi; il s'embarrasse moins de scrupules et de minuties, va plus vite dans les épreuves sans s'inquiéter des erreurs ou des fautes, devient plus superficiel. Tel semblerait être le portrait peu enthousiasmant du leucotomisé.

Quelques nuances doivent pourtant être ici apportées. La leucotomie a pour premier et principal effet la diminution de la tension émotionnelle caractéristique des états anxieux, et cette tension sous-tend à un tel point toute la symptomatologie, que tout se passe comme si

1. Cf. ROBINSON, FREEMANN et WATTS, *Personality changes after psychosurgery, Dig. Neurol. and Psychiat*, 17, 1949 (558).

l'intervention réussissait plus ou moins spécifiquement à couper la racine du mal [1]. Mais ce résultat peut conduire au meilleur et au pire, engendrer la liberté ou la licence, et, dans les transformations psychologiques que nous indiquons ici, la limite n'est pas toujours facile à préciser entre ce qui est nettement amélioration et ce qui peut être déchéance (au moins partielle).

La modification la plus visible extérieurement est évidemment celle du *contact social*, qui se trouve certainement *favorisé* chez le sujet leucotomisé, mais qui risque aussi d'être quelque peu *superficialisé*. On note un meilleur *contact* personnel, une meilleure adaptation à l'ambiance, une plus grande accessibilité aux influences extérieures personnelles et sociales, un effritement des attitudes individualistes, égocentriques, asthéniques, rigides, une diminution de l'agressivité, une augmentation de la spontanéité et du naturel des réactions, mais aussi, en contre-partie, une tendance au conformisme, à la passivité, la perte des attitudes critiques et de l'originalité, une tendance au puérilisme et au désintérêt [2]. La sociabilité, sans doute, est accrue, mais l'émotion se fait plus superficielle; l'égocentrisme tendu et plein de remords de l'anxieux fait place à un égocentrisme souriant et satisfait (easy-going absence of worry) [3], où le respect d'autrui souffre quelque détriment. Si donc, dans les bons cas, la participation affective du malade, son désir de réconciliation avec l'entourage, avec la vie augmentent notablement, si disparaissent les signes de cette vigilance anxieuse, cette agressivité latente, qui le faisaient souffrir, si son existence s'ouvre enfin plus largement à la co-existence d'autrui, il faut dire que, dans les mauvais cas, le contact affectif avec autrui devient si superficiel qu'il s'évanouit, le malade semble heureux, mais étranger : la personne d'autrui ne semble plus l'intéresser, ni même l'atteindre [4]. Si le malade n'est plus gêné par son angoisse, il risque aussi de devenir sans-gêne, manquant de tact et de délicatesse [5].

De tels changements supposent évidemment une transformation assez profonde de la vie affective dans le sens de *l'extraversion*. Il est vrai que ce point a été parfois contesté [6], mais il s'agissait de sujets dont la personnalité était déjà passablement désorganisée par la

1. FREEMAN ET WATTS, *Psychosurgery*, p. 282 et suiv.
2. Cf. BARAHONA FERNANDES, cité par BRISSET, *Psychochirurgie*, *L'Evolution psychiatrique*, IV, oct.-déc., 1949, p. 504.
3. DIAMOND, *Prefrontal leucotomy*, p. 5 et suiv.
4. Cf. DE GREEFF, *Leucotomie préfrontale*, a. c.' p. 371-373.
5. Cf. BERTAGNA. *Modifications psychologiques après les interventions de psycho-chirurgie*, *Cahiers Laennec*, 1, 1951, p. 29 et suiv.
6. CROWN, *Journal of Gen. Psychol.*, July, 1952, p. 3-41.

psychose (schizophrénie, etc...), et de telles expériences ne peuvent prévaloir contre l'ensemble imposant d'observations en sens contraire. Le sujet vit beaucoup plus à l'extérieur de lui-même, en surface : la conduite affective est plus calme, l'expérience des divers sentiments est moins intense, perturbe moins la personnalité entière, comme elle le faisait dans l'angoisse; mais aussi, c'est toute la faculté d'expérience de l'échelle affective qui est rabaissée à un niveau inférieur; le protocole du test de Szondi manifeste la « perte du propre moi » : le sujet ne sent plus les sentiments comme lui appartenant vraiment en propre, il ne dispose plus absolument de la régulation de son affectivité, se trouve restreint dans sa faculté d'auto-détermination, la réaction immédiate aux stimulants externes tend à supplanter l'action provenant d'une décision volontaire mûrie. On peut penser que, les liens se trouvant desserrés entre la sphère sensitive et la sphère rationnelle, l'intelligence et la volonté n'auront plus d'action effective, que dans le cas où leur suffit un minimum d'émotivité et d'imagination : il y a extension des réactions émotionnelles aux situations extérieures et diminution des inhibitions provenant des activités supérieures sur les sentiments; la coopération fonctionnelle de l'intelligence, de l'imagination et de l'émotivité tend à céder la place à un psychisme moins centré, plus dispersé, et, par là, plus impulsif, moins contrôlé[1].

*Suggestibilité* accrue aux influences extérieures, *sensibilité* à la moindre gêne, *distractibilité*, défaut d'attention, diminution du pouvoir de concentration, notées dans les résultats aux divers tests, s'ensuivent naturellement, et le relâchement de l'*inhibition volontaire*, du self-control, est noté par tous les auteurs[2].

Ce dernier point, d'ailleurs, ne doit pas être entendu uniquement en mauvaise part : une certaine spontanéité des sentiments, qui ne doivent pas sans cesse faire l'objet de choix réfléchis, une certaine absence de tension intime, favorisent une saine impression de liberté intérieure et, à l'extérieur, une certaine liberté d'allure indispensable à la vie en société; les gestes se font moins gauches, plus rapides, moins gênés, même s'ils sont moins minutieusement exacts, moins précis, moins contrôlés; il en résulte, par exemple, une nette amélioration des résultats dans les tests de performance, qui contrastent ainsi avec un certain appauvrissement constaté dans les tests d'intel-

1. Cf. PRICK, *La leucotomie et ses suites*, a. c., p. 25.
2. Cf. ce que disent, à propos du syndrome frontal, DE AJURIAGUERRA ET HECAEN, *Le Cortex cérébral*, Paris, 1949.

ligence verbale[1]. Rappelons que ce contraste est significatif d'une tendance nette à l'extraversion.

Une conséquence de cette transformation psychique est que, du point de vue *moral* et *religieux*, si les sujets, dans l'ensemble, restent fidèles aux normes antérieurement acceptées, ils ne manifestent ordinairement plus de grands désirs de perfection, d'exigences de dépassement, de tendances à un idéal héroïque. Leur vie, certes, n'est pas immorale; leur observance des pratiques religieuses se maintient en général; leurs conceptions religieuses elles-mêmes ne changent guère. Mais on peut parfois se demander s'ils restent encore capables d'un effort vraiment coûteux, qui leur demande de se sacrifier eux-mêmes de façon gratuite[2].

Sur le plan *esthétique* (au sens large), les tests montrent une certaine baisse dans l'*imagination*; les interprétations, au test de Rorchach, se font plus pauvres; la faculté représentative semble atteinte, cette possibilité d'imaginer des situations, des objets ou des personnes, qui favorise l'esprit d'*initiative*, en obligeant le sujet à dépasser le présent immédiat. Nous nous trouvons ici en présence d'un double déficit : les images intérieures se raréfient, s'estompent, au profit de la sensation provenant de l'objet externe actuellement présent, et, d'autre part, la mise en train de l'action devient difficile, pénible, le sujet devenant adynamique, privé d'élan, d'inspiration. Moins fin (loss of subtlety des auteurs anglais), moins exigeant, moins imaginatif, et moins porté à s'engager dans une action, le sujet leucotomisé peut difficilement faire preuve de génie créateur, et les patients qui, avant l'intervention, brillaient le plus par un esprit raffiné, un cœur délicat, une flamme artistique vraiment efficace, sont aussi ceux qui risquent d'éprouver, après l'opération, les plus grandes pertes.

Sur le plan *intellectuel*, les déficits n'apparaissent pas aussi graves ni aussi évidents. Encore faut-il s'entendre, comme nous avons dit, sur le mot intelligence. Il semble bien que les acquisitions antérieures, sauf dans les cas très graves (psychose latente, par exemple, ou opération beaucoup trop large), demeurent sans changement; la mémoire immédiate, compte tenu de la distractibilité notée plus haut, ne paraît pas touchée; certains entraînements intellectuels, même difficiles (apprendre une langue nouvelle, par exemple), sont encore possibles. Une certaine difficulté, cependant, se fait jour dans la plupart des cas, en ce qui concerne l'adaptation à une situation nouvelle; une certaine

1. PETRIE, *Personality and the frontal lobes*, p. 31 et suiv.
2. Cf. PARTRIDGE, cité par DIAMOND, *Prefrontal Leucotomy*, p. 7 ss.

souplesse tend à disparaître. Surtout, comme pour la création esthétique, le leucotomisé semble incapable (ou beaucoup moins capable) de véritable invention intellectuelle; certaines opérations lui deviennent plus pénibles : on observe, en effet, une baisse du pouvoir d'abstraction et de généralisation, et une diminution de la capacité de synthèse[1].

Enfin, parallèlement à l'appauvrissement de l'expérience intime (insight) et de la vie personnelle en profondeur, se manifeste une diminution de la self-continuity, une *altération de la durée vécue* : le temps, pour le leucotomisé, passe plus vite; au vrai, il ne le voit plus passer; si l'opération est allée trop loin, il est perdu dans le tourbillon de l'instant qui passe. Les études de Petrie, de Robinson et de De Greeff, encore que fort différentes, sont unanimes sur ce point. Même dans les cas favorables, le sujet s'attache moins fiévreusement au temps; il se laisse doucement entraîner, et ne cherche rien de plus; il lui faut un effort (qui n'est pas impossible) pour réagir et s'inquiéter raisonnablement.

« L'avenir n'existe plus comme réalité nécessitant qu'on s'y adapte »[2]; le leucotomisé est un individu qui est surtout absorbé par le présent, qui y vit, d'ailleurs, bien plus heureusement qu'avant son opération, qui « laisse le passé mort ensevelir son mort », et qui, regardant vers l'avenir, se préoccupe moins, se sent plus rassuré[3]. S'occupant moins de sa propre personne, devenant même souvent incapable de s'analyser longuement lui-même, il se préoccupe beaucoup moins de son passé et de son avenir : il y a, dans une certaine mesure, désinsertion de la durée vécue.

L'importance de cette dernière transformation ne saurait échapper, puisqu'elle commande l'attitude du sujet devant sa propre destinée (et devant celle d'autrui) : le malade leucotomisé n'est-il pas menacé de perdre le sens de la responsabilité vis-à-vis de son passé et celui de son engagement en vue d'un avenir, comme en vue d'un idéal, comme nous le notions plus haut ? Il semble bien que le risque existe réellement : nous verrons plus loin qu'il y a probablement moyen d'en éviter les inconvénients graves. Remarquons seulement ici que pouvoir jouir, de temps à autre, sans souci, du moment présent, n'est pas pour l'anxieux une si grande perte, surtout si cette détente lui permet une activité plus souple et, par là, plus efficace.

1. GOLDSTEIN, *The mental changes due to frontal lobe*, a. c., p. 187.
2. DE GREEFF, *Leucotomie préfrontale*, a. c., p. 371 et suiv.
3. PETRIE, *Personality and the frontal lobes*, p. 30, 107, 111.

### 4. Quelques conclusions.

Essayons donc, provisoirement, de faire le point.

Il semble en être du leucotomisé, si l'on nous permet cette comparaison, comme du visiteur d'un musée de peinture, qui, une loupe à la main, examinerait une immense toile; un seul geste lui est impossible : reculer, pour mieux contempler l'ensemble et saisir le sens du tableau. Prendre du recul, de la profondeur, voilà l'initiative fondamentale, qui nous paraît faire défaut d'après les descriptions ci-dessus rapportées. Il peut être un homme extrêmement affairé, diriger (mais non créer) des entreprises, tout cela constitue pour lui une sorte de courant d'activités dans lesquelles il se laisse plus ou moins entraîner. Mais le geste réfléchi, celui qui engage sa destinée ou celle d'êtres dont il est responsable (famille, subordonnés, etc...), ce geste semble lui être devenu fort difficile. Il ne mesure plus, il ne pèse plus à son vrai poids sa responsabilité, ou du moins une telle conscience affleure-t-elle moins souvent et moins spontanément.

L'instant présent n'est plus goûté, dans les cas les plus graves, que de manière hâtive; le passé disparaît, avec le sens de la responsabilité des actions antérieures, tandis que l'avenir s'estompe : « il sera bien temps demain... ». La personnalité tend à devenir extemporanée, fugace, éphémère, sans attache avec elle-même, se dissolvant dans l'instant et dans l'immédiat.

Nous verrons qu'il y a moyen d'éviter de tels déficits, ou de les réduire au point que, pour un anxieux, ils peuvent devenir de véritables gains, mais il importe de réfléchir sérieusement aux mécanismes mis en jeu dans une telle thérapeutique.

Le lien entre la vie volontaire et rationnelle et la vie instinctivo-affective est, comme le notait le Professeur Prick, directement mis en cause. Nous rejoignons par là les conceptions de Halstead sur l'« intelligence biologique ».

La leucotomie nous montre des individus chez qui intelligence et volonté paraissent privées d'un ressort profond, celui des instincts, des tendances primitives, de l'affectivité biologique : sans le contrôle des premières, les instincts se développent suivant une ligne aberrante, qui finit par troubler, paralyser et comme annihiler la vie volontaire et réfléchie; mais aussi, privées de cette « caisse de résonance » affective, les facultés supérieures risquent fort de demeurer dans l'abstrait, sans force pour pousser le sujet humain dans un engagement concret et efficace.

Cet engagement suppose donc à la fois un recul, une réflexion, et

un dynamisme : le sujet ne doit ni se satisfaire trop vite de sa situation actuelle, ni se sentir vaincu d'avance par les difficultés. Il y a un point critique, un équilibre facilement rompu, une tension entre deux pôles extrêmes : un peu trop de cette réflexion, et c'est l'anxiété, l'inquiétude perpétuelle, le pour et le contre pesés indéfiniment, la prévision indéfinie de toutes les conséquences, surtout fâcheuses, de toutes les éventualités, même contradictoires, et, finalement, l'inaction, le désengagement par inhibition, un dynamisme, certes, mais qui vibre trop et donc se gêne lui-même, se bloque et aboutit au découragement. Mais supprimons cette réflexion et ce dynamisme : instincts, affectivité, sont plus vite satisfaits et à meilleur compte; faute de tension interne, l'intelligence se complaît dans l'abstrait ou le superficiel; la volonté, n'étant plus stimulée par l'appel lancinant d'un idéal, se détend; la machine humaine est débrayée : chaque rouage tourne, plus vite qu'avant peut-être, mais sans rien entraîner.

S'abstraire du présent et de l'immédiat, savoir prendre en main sa vie affective et la réserver pour les occasions sérieuses, sans la gaspiller au hasard de l'instant qui passe, se regarder, sans obsession, comme actuellement responsable de son passé et de son avenir et agir en conséquence, voilà, disions-nous, la véritable activité humaine. Elle demande le concours de toutes les forces intellectuelles, volontaires, affectives, biologiques du sujet, faute de quoi il se leurre sur sa propre efficacité. Vivre un jour ou vivre au jour le jour sont choses au fond à peu près équivalentes, et qui ne demandent guère d'effort, *si* chaque jour ne contient rien d'autre que lui-même; mais vivre une heure, en se rendant compte qu'elle est le fruit d'un long passé, ou même une minute d'où, on le prévoit, va dépendre une vie entière, exigent un don de soi, un consentement parfois héroïque : n'est-ce pas là une des plus hautes formes de l'initiative humaine ? Sens d'une destinée temporelle dont chaque instant est solidaire des autres, et affectivité équilibrée, où la crainte de l'inconnu et de ses menaces possibles (qu'il soit dans l'avenir ou dans la personne d'autrui), ne vient pas troubler de façon excessive le jeu des facultés supérieures, mais leur sert, au contraire, de stimulant pour une action efficace, ces deux éléments nous semblent la base même de l'acte proprement humain, l'homme n'étant, on l'a souvent noté, ni esprit désincarné, ni brute instinctive.

Et c'est à ce niveau, très biologique, mais fondamental, que prétend agir la psycho-chirurgie. Qu'elle agisse un peu trop, et la continuité du moi disparaît, entraînant avec elle le sens des responsabilités; mais qu'elle demeure dans des limites raisonnables, et certains malades peuvent peut-être découvrir la vie humaine véritable et harmonieuse,

avec ses joies et ses peines, mais joies et peines qu'ils sont désormais capables d'assumer, en assumant la responsabilité d'une destinée personnelle qui a cessé de les écraser.

*(A suivre.)* **J.-F. CATALAN**

## WINCENTY LUTOSLAWSKI

A la fin de décembre 1954 est mort, à Cracovie, en sa quatre-vingt-douzième année, Wincenty Lutoslawski, dont le nom n'est ignoré certes d'aucun platonisant, mais qui laisse aussi une œuvre très remarquable de penseur et de philosophe.

Né en 1863 à Varsovie, il fit d'abord ses études à l'École Polytechnique de Riga et passa ensuite à l'Université voisine de Dorpat, où il eut comme professeur de philosophie G. Teichmüller. A ce premier stade de sa formation se rattache son travail : *Das Gesetz der Beschleunigung der Esterbildung, Beitrag zur chemischen Dynamik* (Halle, 1885). Cependant sa vraie vocation ne tarde pas à se révéler. En 1898, il fait paraître son premier livre : *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavel.* Depuis cette époque aussi sa pensée est hantée par Platon. Frappé par les résultats de la méthode stylistique utilisée par Lewis Campbell dans son édition du *Sophiste* et du *Politique*, il s'engage dans des recherches patientes et laborieuses sur la chronologie des dialogues de Platon.

Plusieurs publications marquent les étapes de cette œuvre de longue haleine, dont deux livres publiés en Pologne, *O Logice Platona*, 2 vol., 1891-92 et *O pierwszych trzech tetralogiach dziel Platona*, 1896, ainsi que le mémoire *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon*, lu le 16 mai 1896 devant l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Mais c'est bien dans son ouvrage intitulé *The Origin and Growth of Plato's Logic*, et paru à Londres en 1897 qu'il a exposé magistralement l'ensemble des résultats auxquels l'avaient amené ses travaux et sa méthode de stylométrie. Ce livre fit une forte impression. Il renouvelait l'exégèse platonicienne plus que tout autre parmi ceux qui ont vu le jour au XIX$^{e}$ siècle, et si la manière même dont Lutoslawski a interprété l'évolution de la pensée de Platon n'a pas été communément acceptée, et si, d'autre part, des réserves ont été formulées en ce qui concerne les limites dans lesquelles il est permis de faire fond sur les résultats de la « stylométrie », il n'en reste pas moins que son ouvrage a exercé une influence durable sur les études platoniciennes. Consciemment ou inconsciemment on envisage la pensée

de Platon dans la perspective correspondant à la chronologie des Dialogues par lui établie.

Après la publication de ce livre capital, Lutoslawski ne continua plus ses travaux sur Platon et la philosophie grecque. C'est que, chez lui, le besoin de spéculation, de même que celui d'action, l'emportait de beaucoup sur l'intérêt pour des problèmes purement historiques. Depuis sa jeunesse, il élabore une métaphysique éminemment spiritualiste et dont on ne saurait nier l'originalité. Il y a à l'origine de sa philosophie une expérience personnelle assez singulière : en 1885, Lutoslawski éprouve soudainement une sorte d'illumination. Il eut l'expérience de la réalité de son « moi » et c'est précisément cette intuition qui a inspiré presque tous ses écrits et ses activités ultérieures. Il sera conduit tout d'abord à admettre la préexistence et la réincarnation de l'âme. Et comme pour lui ce sont là des faits vécus et mis en lumière par la réflexion, sa conception du réel sera une espèce de monadologie. L'univers est une pluralité et un système hiérarchique d'âmes individuelles, ieur interaction représente la forme fondamentale de la causalité. Qu'une telle doctrine comporte des conséquences importantes pour la morale individuelle et sociale, c'est ce que l'on comprend aisément. Les monades humaines absolument libres sont appelées au perfectionnement par des méthodes d'ascèse appropriées, et d'autre part l'amitié et la sympathie acquièrent une importance particulière dans la vie sociale et politique. Lutoslawski désignait sa propre philosophie du nom d'Eleuthérisme (cf. *La genèse de l'éleuthérisme* in Bull. de l'Acad. des Sciences de Cracovie, 1900) et il trouvait lui-même qu'elle offrait quelques traits d'analogie avec le pluralisme de William James et avec celui de Renouvier. Il l'a exposé dans maints ouvrages : *Ueber die Grundvorausetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung* (Helsinfors; 1898); *Seelenmacht, Abriss einer Zeitgemässen Weltanschauung* (Leipzig, 1898); *Volonté et Liberté* (Paris, Alcan, 1913); *The World of Souls* (London, Allen and Unwin, 1924); *Preexistence and Reincarnation* (*ibid.*, 1928).

Très indépendant, il n'a jamais suivi une carrière « régulière ». Il a enseigné à l'université de Kazan en Russie, entre 1890 et 1893, à celle de Cracovie de 1899 à 1900. Avant et pendant la première guerre mondiale il était privat-docent à l'université de Genève. Il fit des conférences à séries de conférences à la Sorbonne, à Lowel Institute à Boston et à University College à Londres. En 1919 il obtint la chaire de philosophie à l'université de Wilno et il y professa pendant dix ans. Mais, de fait, il a toujours cherché à propager ses idées en dehors des organismes officiels, en constituant des cercles d'étude qui avaient bien

le caractère de confréries philosophico-religieuses et en mettant ainsi en œuvre ses doctrines sur la formation spirituelle de l'homme.

Polyglotte remarquable, il écrivait directement en plusieurs langues, et il n'était pas moins étonnant comme conférencier, parce que, en s'exprimant en diverses langues avec une égale aisance, il parvenait à « agir » effectivement sur ses auditeurs.

On peut dire que sa vie faisait un avec sa philosophie.

*Paul KUCHARSKI*

# COMPTES RENDUS

## J. HOFFMEISTER

### Wörterbuch der philosophischen Begriffe.

Un volume de VIII-687 pages. Felix Meiner, Hamburg, 1955. Prix relié : DM 32.

Ce dictionnaire des concepts philosophiques sera un excellent instrument de travail. Les concepts sont expliqués avec précision selon leurs différents sens, en sorte que le tout constitue vraiment une petite encyclopédie philosophique. Avec raison l'auteur tient grand compte de l'histoire des mots; il note ainsi que *Welt* comporte une référence à l'historicité humaine que l'on ne trouve pas dans *Kosmos*. Il se rapporte souvent à l'ethnologie, à l'histoire des religions, aux sciences physiques; signalons par exemple l'article *Aether*. Les mots grecs sont transcrits en caractères latins, mais d'une façon qui indique exactement leur orthographe. Les principaux articles sont suivis de bibliographies. Nous apprenons même, page 309, que l'auteur juge absurde les attaques de la théologie dialectique contre l'idéalisme allemand. Bien des références historiques sont précisées ou vérifiées; ainsi *l'âne de Buridan* n'a en réalité rien à voir avec Buridan (p. 133).

Signalons de petites erreurs ou des lacunes qui pourraient être corrigées dans une nouvelle édition : page 225 est-il juste de parler de l'athéisme méthodique de Heidegger? page 176, à propos de la double vérité, il est faux que Duns Scot ait admis qu'il puisse y avoir une contradiction inévitable entre la raison et la foi. Aucun théologien catholique n'admettra que la doctrine de la grâce infuse est une *magique de la grâce* (p. 277). A propos de la querelle des universaux, il faudrait mentionner le réalisme de Guillaume de Champeaux (pp. 511 et 631). La fameuse définition de l'éternité par Boèce fait défaut. La quiddité ne correspond pas exactement à la forme substantielle (p. 302). Dans quelques articles, des concepts importants de la philosophie scolastique sont omis, ainsi à propos de Analogie, participation, preuves de Dieu, puissance. Il est parlé du *matérialisme historique* mais non du *matérialisme dialectique*; on ne dit rien du sens marxiste du mot *praxis*. 655, ligne 7, il faut lire 600 et non 60.

Mais, encore une fois, cet ouvrage est excellent, et ces quelques critiques ne veulent pas diminuer son mérite.

M. REGNIER.

Kurt SCHILLING

**Geschichte der Philosophie,**

I. *Die alte Welt. Das christlichgermanische Mittelalter*, 2e édit. revue et augmentée, Reinhardt, Munich et Bâle, 1951, 455 pages.
II. *Die Neuzeit*, 2e édit. revue et augmentée, même éditeur, 1953, 687 pages.

M. Kurt Schilling entend écrire une histoire de la philosophie qui puisse rendre service aux étudiants et intéresser les gens cultivés; aux premiers, il entend enseigner, au delà des matières d'examen, ce qui doit être retenu et assimilé; aux seconds, il offre une présentation attrayante de chaque école et de chaque auteur en les situant : le développement des idées philosophiques y apparaît intimement lié à l'histoire, à la politique, à la sociologie, à l'art, à la littérature et à la religion.

L'ouvrage comprend deux volumes. Le premier va des débuts de la philosophie grecque jusqu'à la fin du Moyen Age. Le second couvre toute l'époque moderne et se divise en quatre sections consacrées respectivement aux philosophes italiens, français, allemands et anglais. L'Auteur entend s'en tenir à la philosophie occidentale mais à côté des civilisations crétoises et minoennes, dont il parle assez longuement, un chapitre d'introduction aurait pu être consacré aux philosophies indiennes, très propres à susciter l'intérêt pour les idées philosophiques. Je m'en tiendrai ici à l'étude du premier volume : le second fera l'objet d'une recension ultérieure.

Ce genre d'ouvrage est délicat parce qu'il exige tout à la fois capacité de synthèse et souci de précision. Et toute synthèse se fait nécessairement autour d'idées de fond à propos desquelles il est difficile de garder l'objectivité indispensable à tout ouvrage scientifique. L'introduction laisse assez voir les sympathies de l'auteur pour l'école phénoménologique. Ces sympathies l'ont conduit à réinterpréter certaines doctrines dans un sens qui ne concorde pas toujours avec les données historiques ou les dépasse largement. Je signale seulement quelques points : page 77, interprétation de Parménide dans un sens quasi heideggérien; page 277, influence des conceptions iraniennes sur les théories augustinienne et plotinienne du mal; page 359, rattachement abusif de la liberté kantienne aux Légendes héroïques; page 314 : l'idée augustinienne de l'être immuable viendrait de l'être formel d'Aristote, et non de Platon; je pense au contraire que cette conception vient de Plotin (*Enn.*, III, 7) qui l'a empruntée au *Timée*; Plutarque s'en était déjà servi dans son traité sur *l'E. de Delphes*; il se peut d'ailleurs qu'Augustin ait aussi été influencé par les premiers chapitres de l'*Introductio arithmetica* de Nicomaque de Gérasa qu'il avait pu lire dans la traduction d'Apulée.

K. Schilling estime que la philosophie grecque se clôt avec les derniers

adeptes de l'Epicurisme, du Stoïcisme et de l'Ecole sceptique (déjà Posidonius annoncerait une nouvelle orientation). C'est une erreur de rattacher Plotin aux Grecs sous prétexte qu'il écrit en grec et n'est pas chrétien; en réalité, Plotin est bien plus proche d'Augustin et des Pères grecs. Avec eux commence un monde philosophique nouveau que Sch. appelle *la philosophie du dieu de l'au-delà*. Sur cette coupure, il est catégorique : « Augustin et Plotin auraient pu réciproquement s'accorder et se combattre. Plotin et Platon ou Aristote ne se seraient même pas compris dans leurs vues propres : c'est un monde entièrement différent qui les entoure. Entre ces deux mondes, il n'existe pas de pont » (I, p. 229).

De telles affirmations font sans doute réfléchir par leur netteté. Elles ne sont pourtant pas recevables. C'est faire trop peu de cas de l'ambition théologique du Pythagorisme, de Platon et d'Aristote lui-même (au livre Λ de la *Métaphysique*). Toute la philosophie des Grecs, et aussi leur littérature porte au contraire la trace évidente d'un effort vers l'au-delà, même là où la claire lumière des cieux méditerranéens donne plus d'attrait au monde d'ici-bas. Et l'on sait quel cas les Pères de l'Eglise, de saint Justin à saint Augustin, ont fait de cette *praeparatio evangelica.*

L'introduction à l'étude du Moyen Age formule un autre paradoxe : ce sont les Germains, assure K. Schilling, qui sont alors « les porteurs de la culture et de la vie », si bien que l'histoire du Moyen Age serait celle de l'assimilation du Christianisme par les Germains (p. 341). La conception de base de la *Hochscholastik*, qui situe si bien le monde et lui reconnaît sa véritable valeur en face de Dieu, serait due, en même temps qu'aux Grecs *dem ursprünglichen Weltgefühl der Germanen* (p. 388); dans la même page l'auteur invite aussi à ne pas oublier que « ce sont des Germains qui ont créé la philosophie *christiano-scolastique* du Moyen Age ». Si grande qu'ait pu être l'unfluence d'Albert le Grand, elle ne semble pourtant pas autoriser de telles conclusions. Mais on peut être reconnaissant à K. Schilling d'avoir montré la valeur de cette époque, et en particulier d'avoir donné à saint Thomas la place qui lui revient de droit. Ce qui excuse encore des insuffisances de détail : page 391, l'analogie n'est pas correctement expliquée; p. 394, l'auteur attribue à tort une valeur philosophique à cet étagement spatial des êtres chez saint Thomas qui n'est en réalité qu'un schème imaginatif.

Chacun des volumes se termine par une bibliographie méthodique accompagnée de brèves notes critiques. Celle du premier volume reprend et met à jour la bibliographie d'Uberwegs-Prächter, en élaguant toutefois les ouvrages ou articles trop techniques.

Malgré les réserves signalées, le livre de M. Schilling mérite d'être lu. Toujours suggestif, il met en éveil la curiosité et soutient l'attention. Il serait souhaitable que nous possédions en français un ouvrage de ce genre, aussi synthétique et précis, mais sans doute plus objectif.

A. SOLIGNAC s. j.

C. J. DE VOGEL

**Greek Philosophy.**

I. *Thales to Plato*, XI-320 pages, Leiden, E. J. Brill, 1950; II. *Aristotle, the early peripatetic school and the early Academy*, X-340 pages, Leiden, E. J. Brill, 1953.

Dans sa préface, M^lle de Vogel indique qu'elle a voulu répondre à un besoin urgent : fournir aux professeurs d'histoire de la philosophie grecque et à leurs étudiants un « livre de sources ». Ainsi serait remplacé le précieux manuel de Ritter et Preller, devenu introuvable hors des bibliothèques, par un ouvrage de typographie plus moderne, mis à jour en ce qui concerne l'état des questions et la bibliographie, et qui présenterait tous les textes nécessaires pour illustrer une plus large introduction à la philosophie grecque. Le projet primitif comportait deux volumes seulement : avant Platon, après Platon; à l'expérience, le second volume a dû être dédoublé : un troisième tome en préparation contiendra les textes relatifs à la période héllénistique et au Néoplatonisme. Nous croyons ne pas devoir attendre cette dernière publication pour présenter aux lecteurs les deux premiers volumes dont on appréciera sans peine l'intérêt.

L'ouvrage est donc un recueil de textes, non traduits, mais briévement introduits et annotés. La sobriété voulue des introductions et des notes ne doit pas faire illusion : en réalité tous les problèmes essentiels que pose la philosophie grecque y sont traités, même ceux qui occupent actuellement les spécialistes [1]. Professeur d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale à l'Université d'Utrecht, M^lle de V. était particulièrement qualifiée pour cette tâche. Une telle entreprise ne pouvait comporter une édition critique sur nouveaux frais; l'auteur suit donc les éditions les plus autorisées : *Fragmente* de Diels pour les Présocratiques; collection G. Budé pour Platon; Ross, Immisch et Siwek pour Aristote. Toutefois, l'auteur se réserve de corriger ici ou là les leçons reçues en justifiant ses préférences. Des schémas, figures ou dessins illustrent le texte par endroits. La typographie est parfaitement soignée : un titre marginal permet de saisir aussitôt le sens des textes et des notes; un système de numérotation facilite les références.

Le premier volume rapporte donc les textes des philosophes antérieurs à Platon. Le chapitre II, *Pythagore et les anciens Pythagoriciens*, présente avec beaucoup de clarté et d'une manière à peu près complète les connaissances actuelles sur le sujet; pages 12-13, appréciation de l'interpréta-

1. Ainsi par ex. : p. 14, n. 31, exposé des opinions sur l'authenticité des fragments de Philolaos; p. 35, rapports de Xénophane et de Parménide; p. 89, les interprétations de « l'humanisme » de Protagoras; p. 115 s., jugement sur la tradition aristotélicienne de la question socratique, etc...

tion des « tabous » de la secte selon Burnet et Wundt (d'après ce dernier le sens général de ces préceptes serait : « prenez garde à la colère des démons »); page 16, présentation des passages d'Aristote relatifs aux Pythagoriciens; page 19, discussion de l'authenticité de la cosmologie attribuée à Philolaos par Aétius. Le chapitre IV, après Xénophane, contient les principaux textes relatifs à Parménide : ici les discussions critiques se font plus nombreuses et les vers les plus difficiles sont traduits en note; on regrette que l'auteur n'ait pas cru devoir donner son avis à propos du fameux vers :

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι

peut-être en raison de la complexité des opinions.

Le chapitre VI commence un second livre intitulé : « l'homme au centre de la philosophie ». Consacré aux Sophistes, ce chapitre rassemble les principaux textes sur chacun d'eux : une place importante est pourtant donnée à Protagoras, à propos duquel sont rappelées les deux interprétations de l'*homme*, mesure de toutes choses : sens subjectif et individuel (Zeller), sens objectif et général (l'homme en tant que sujet rationnel : Gomperz), ainsi que la synthèse de ces deux points de vue par K. Joel (*Gesch. d. ant. Phil.*, 1923, pp. 703-707). Socrate fait l'objet du chapitre VII : on y trouvera, en même temps que les textes, l'exposé des différentes opinions sur le personnage; un choix heureux de passages empruntés aux dialogues de Platon vient ensuite délimiter ce qu'il convient d'attribuer à Socrate dans les idées et la méthode de son disciple : procédés dialectiques de définition (*Lachès* 190 c — 199 e), doctrine de la vertu (*ibid.* et *Prot.* 229 *be*); intellectualisme moral (signalons ici une erreur : renvoi au bas de la page 135); conception finaliste de la nature (*Phédon*, 96-100). Un dernier paragraphe de ce chapitre recueille les textes où Taylor (*Varia socratica*, ch. V) a voulu voir une préparation de la doctrine des idées. Le chapitre VIII, *les petits Socratiques*, groupe opportunément des fragments difficilement accessibles sur les Ecoles de Mégare, d'Elis, d'Erétrie, les Cyniques et les Cyrénaïques.

Platon occupe tout le chapitre IX (pp. 170-299). Le choix et l'ordonnance des divers morceaux font bien saillir les divers aspects du Platonisme et les problèmes que pose son interprétation. Ainsi pages 179-184 : *le véritable sens de la doctrine des idées*, que suivent, pages 184-218, de larges extraits de la *République*[1]; pages 224-246 : *la crise dans la philosophie de Platon* : *Théétète* et *Parménide* (le titre même de ce paragraphe est une prise de position sur la signification de ces deux dialogues); les pages 272-281 sur les « idées-nombres » sont particulièrement soignées : les textes d'Aristote, d'Hermodorus et de Sextus y sont rapportés, avec des notes

1. L'auteur prend partie avec raison contre la « methodical signification » des Idées présentées par Natorp et opte pour leur réalité métaphysique : v. p. 178-179, exposé des vues de N. et p. 218, conclusion de l'auteur d'après les textes de *Rép.*

critiques sur les diverses interprétations de cette ultime étape de la doctrine[1]. La bibliographie sur Platon, pages 304-307, qui ne prétend pas être exhaustive, signale pourtant les meilleurs ouvrages parus avant 1950.

Le second tome consacre un volumineux *livre III* (p. 1-229) à Aristote : d'aucuns trouveront sans doute que cet auteur est privilégié par rapport à Platon, mais la raison en est sans doute la multiplicité des aspects de la philosophie de Stagirite. On doit signaler particulièrement : pages 8-10, classement méthodique des œuvres; pages 10-19, exposé de la chronologie de W. Jaeger et des réactions et corrections qu'elle a suscitées (surtout Mansion, von Ivanka, Nuyens, Döring), excellent exposé de l'état actuel de la question; pages 20-36, larges extraits des écrits ésotériques; pages 75-76 et 78-79, comparaison de la physique aristotélicienne avec celle de Platon; pages 110-114, critique aristotélicienne des Idées; pages 214-215, théorie de la pensée (on souhaiterait ici une mise au point à propos de l'intellect actif).

Le livre IV traite d'abord, chapitre XVIII, des premiers représentants de l'Ecole péripatéticienne : Théophraste y obtient une place importante (p. 230-240), mais on y trouvera aussi des fragments difficiles d'accès sur Dicéarque, Démétrius de Phalère, Straton de Lampsaque, etc..., empruntés aux éditions récentes de F. Wehrli, publiées sous le titre général *Die Schule des Aristoteles*. Le chapitre XIX rapporte les textes relatifs à l'Ancienne Académie : la définition fameuse de l'âme par Xénocrate : *un nombre qui se meut lui-même* y est expliquée par une série de morceaux bien ordonnés; à propos de Philippe d'Oponte, l'auteur cite les textes intéressants de l'*Epinomis*, prenant ainsi indirectement parti contre l'authenticité platonicienne de ce dialogue[2].

Chacun de ces volumes comporte une bibliographie qui ne laisse de côté aucun ouvrage essentiel. Viennent ensuite des index : noms, matières, termes grecs : ce dernier, surtout dans le second volume, constitue un lexique sommaire mais précis des termes du langage philosophique. En un mot, cet ouvrage n'apporte pas seulement un recueil de textes; il constitue encore un précieux traité d'histoire de la philosophie grecque; par là il fournit aux maîtres et aux étudiants une mine d'informations toujours à portée de la main et les dispense, pour des travaux d'utilité

1. Pour une plus complète information sur ce sujet, l'A. renvoie aux livres de H. Cherniss et à ses propres articles : *Problems concerning the later Platonisme* (*Mnemosyne*, 1949, p. 197-216; 299-318). Sur le passage du *De anima*, I, 2, 204 *b* 16-21, M[lle] de V. pourra confronter ses idées avec celles de M. P. Kucharski dans son *Etude sur la Tétrade pythagoricienne* et surtout son article : *Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme*, *Arch. de Phil.* nouvelle série 1955, p. 33-70.

2. P. 291 sont indiqués sommairement les partisans et les adversaires de l'authenticité platonicienne. Le P. des Places a changé d'avis et tient actuellement cette authenticité (*L'Antiquité classique*, 1952). Signalons aussi que le P. Festugière, adversaire dans *Contemplation et vie contemplative* (p. 31, n. 2), hésitant dans *Le Dieu cosmique* (p. 196, n. 2), est maintenant lui aussi favorable à l'authenticité (*La religion de Platon dans l'Epinomis*, *Bull. de la Société franç. de Philos.*, 1948, p. 33-48).

immédiate, de consulter sans cesse les éditions savantes et les recueils de fragments. Il a donc sa place non seulement dans les bibliothèques, mais encore parmi les instruments de travail personnels. Souhaitons seulement que les étudiants connaissent assez de grec pour ne pas se détourner de textes conservés, comme il convenait, dans leur langue originale.

A. SOLIGNAC, s. j.

Charles BOYER s. j.

**Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin, nouvelle édition revue et augmentées,** Rome, Officium libri catholici, 1953, 216 pages.

Le R. P. Boyer a été bien inspiré de contribuer pour sa part à l'année augustinienne par la réédition de sa thèse complémentaire parue en 1920 et depuis longtemps épuisée. Ce livre garde en effet toute sa valeur malgré les progrès accomplis depuis lors; on doit même dire que l'ouvrage récent de M. Courcelle (*Recherches sur les Confessions*, Paris, de Boccard, 1950) redonne à celui du P. Boyer l'intérêt de l'actualité. La nouvelle édition tient d'ailleurs compte de cet ouvrage et de ceux qui ont paru depuis lors autour de la question.

On sait que le P. Boyer et M. Courcelle, d'accord pour donner une valeur historique aux *Confessions* et aux Dialogues de Cassiciacum, divergent néanmoins sur un point capital. Pour le premier, le retour à la foi d'Augustin se fait *avant* la lecture des *libri Platonicorum*, pour le second, elle se fait *après*. Les deux auteurs ont maintenu et développé leur point de vue dans des articles parus depuis lors (P. Courcelle, *Litiges sur la lecture des libri Platonicorum*, dans *Augustiniana IV*, 1954, p. 225-239; Ch. Boyer, *Le retour à la foi de saint Aug.*, *Doctor communis VIII*, 1955, p. 1-6). Je n'essaierai pas ici de dirimer la question. On peut cependant penser que chacune de ces opinions est excessive, parce que trop tranchée. Au risque de paraître jouer le conciliateur, je pense plutôt que les textes des Dialogues et ceux des livres VI-IX des *Confessions* laissent entendre que la réflexion sur la foi chrétienne et celle sur les écrits néoplatoniciens furent *simultanées*. Sans doute, le P. Boyer a-t-il raison de montrer que l'assistance aux sermons dominicaux de saint Ambroise est preuve d'une évolution intellectuelle dans le sens du Christianisme. Mais M. Courcelle n'a pas tort de montrer que les lectures néoplatoniciennes jouent un rôle important dans l'achèvement de cette évolution. L'apport important et toujours valable de l'ouvrage du P. Boyer n'est d'ailleurs pas là : il est dans l'affirmation que la conversion d'Augustin ne fut point *philosophique*, mais authentiquement *chrétienne*, encore que

divers points de la doctrine n'aient pas été correctement saisis au début, en particulier le dogme de l'Incarnation.

Quelques suggestions de détail pour finir. Page 41, note 1, il conviendrait de mettre davantage en évidence l'ouvrage de H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris, Civilisations du Sud, 1949, qui renouvelle la question sur plus d'un point et apporte une documentation scientifique de premier ordre. M. L. H. Grondijs, Professeur à Utrecht, prépare aussi un ouvrage sur le sujet; il en a donné un aperçu dans sa communication au Congrès augustinien : *Le manichéisme numidien au IVe siècle* (*Augustinus Magister*, t. III, pp. 391-410). Nous croyons pouvoir annoncer une étude sur les rapports d'Augustin et du Manichéisme, due à M. H. Ch. Puech, et qui paraîtra en 1956 dans un ouvrage collectif sur saint Augustin, chez Payot. La chronologie des œuvres de saint Ambroise (cf. p. 54, n. 5) a été renouvelée depuis C. Schenkl par les ouvrages de J. R. Palanque (*Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, de Boccard, 1933) et de H. Dudden (*The life and times of St Ambrose*, 2 vol. Oxford, Clarendon, 1935). Enfin en ce qui concerne Marius Victorinus, l'ouvrage essentiel maintenant est celui de E. Benz (*Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendl. Willensmetaphysik*, Stuttgart, Kolhammer, 1932); quant aux rapports d'Augustin avec Porphyre, on trouve d'excellentes notes dans la traduction anglaise du *Contra Acad.* par J. O'Meara (*St Aug. against the Academics*, collection *Ancient christian writers*, Westminster, Md., 1950).

A. SOLIGNAC.

Rudolf HABLÜTZEL

**Dialektik und Einbildungskraft.**

**F.W.J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis.** (Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel, 1954; in-8°, 138 p.).

Etudier la philosophie de Fichte, c'est habituellement s'arrêter presque exclusivement à sa théorie de la connaissance. De Schelling, au contraire, on retient surtout sa conception du monde. Ces vues partielles ne vont pas sans inconvénients. Elles tendent à exagérer le formalisme subjectif de la Doctrine de la Science, à masquer la fidélité schellingienne au projet de l'idéalisme critique.

Aussi, en ce qui concerne Schelling, l'étude de R. H., tout entière consacrée à sa théorie de la connaissance, est-elle d'une extrême importance. D'abord, elle représente, sans doute, le premier travail vraiment détaillé sur ce sujet. Mais surtout, elle permet d'apercevoir comment Schelling, poussant à fond les exigences de la méthode critique, transforme la philosophie transcendantale en Métaphysique : « Transzenden-

talphilosophie wird ihm notwendig zu Metaphysik, aber auf Grund von Kants kritischer Methode » (27) ? En conséquence, elle montre aussi comment la Philosophie de la Nature se relie, sans incohérence, à une réflexion spécifiquement transcendantale. Il apparaît, singulièrement, que Hegel simplifiait beaucoup la pensée schellingienne, lorsqu'il n'y voyait que l'antithèse de l'idéalisme fichtéen (lui-même simplifié en sens inverse, ajouterons-nous). Toutes les analyses de l'auteur prouvent excellemment que l'importance accordée par Schelling à la considération de « l'Objet-Sujet » ne l'a pas empêché de maintenir réellement le primat du « Sujet-Objet », l'homme étant cause, principe et fin du monde. La réalité de ce dernier, chez Schelling aussi, passe par la conscience de l'homme. L'activité du Moi ne consiste pas seulement à rendre ses contenus de conscience conformes à une réalité objective, elle est vraiment créatrice d'objectivité.

Comment cette unité du Réalisme et de l'Idéalisme se fonde ultimement dans la doctrine de l'Identité et de l'Indifférence dynamique, qui en est comme l'âme profonde, l'auteur l'explique de manière très éclairante. Par le fait même, il met en relief l'unité de la philosophie de Schelling, à travers les étapes de son mûrissement. Car, étayant son étude uniquement sur les œuvres des années 1801-1806, R. H. prouve que, dès cette époque, l'ami de Fichte et de Hegel était en possession des éléments qui lui permettraient, en s'opposant aux critiques de l'un et de l'autre, de s'affirmer comme penseur autonome, sans pourtant avoir à se dédire.

Il est manifeste que M. Hablützel est animé d'une grande sympathie à l'égard de Schelling. Elle ne l'empêche pas de souligner les points faibles de sa pensée. Elle l'entraîne pourtant à moins de justice vis-à-vis de Kant et de Fichte. Pour nous en tenir à ce dernier, il ne semble pas que les nombreuses critiques, qu'il lui adresse, tiennent assez compte de la perspective méthodologique complexe propre à la *Wissenschaftlehre*. Ainsi, par exemple, n'est-il pas exact de dire que le deuxième principe, chez Fichte, soit fondé sur un pur fait de la conscience empirique, tandis que le premier relèverait d'une immédiate évidence de la conscience de soi (50). D'autre part, quelle que soit la cohérence de la pensée schellingienne, que l'auteur fait très bien apparaître, on ne peut s'empêcher d'estimer que, suspendue à l'intuition « mystique » d'un « principe », qui est en même temps un « donné », elle soit atteinte, plus que ne semble le penser M. H., par la critique radicale que lui adressait Hegel dans la Phénoménologie de l'Esprit.

L.-Ph. RICARD.

F.-W. SCHELLING

**Lettres sur le dogmatisme et le criticisme;** Introduction de J.-D. Reynaud, traduction par S. Jankelevitch. (Aubier, Paris, 1950, in-12, 165 p.).

Publiées en 1795-96, ces Lettres sont la première œuvre vraiment personnelle du jeune Schelling. A travers le foisonnement, quelque peu incohérent, des idées qu'elles agitent, elles contiennent déjà les éléments essentiels de son attitude philosophique. C'est dire leur intérêt et l'utilité de cette traduction. Comme celle-ci est accompagnée du texte allemand, il est facile d'en vérifier à chaque instant la fidélité. Ce n'est pas tout à fait inutile; car, dans sa volonté d'alléger, au goût français, la pesanteur de la phrase allemande, le traducteur a été amené, plus d'une fois, à voiler ou même à supprimer des nuances; ceci ne va pas sans infléchir le sens du texte. L'introduction de M. Reynaud est un bref sommaire, intelligent d'ailleurs.

L.-Ph. RICARD.

Franz GRÉGOIRE

**La pensée communiste.** Fascicule I. *Introduction. La Loi de l'Histoire.* — Fascicule III. *L'Athéisme matérialiste.* — Fascicule IV. *Le jeune Marx et l'émancipation du travail.* Louvain, Editions Universitaires, 1953-1955. Rapid-Copy, 31 pages, 89 pages, 75 pages.

Ces fascicules polycopiés font suite à l'ouvrage paru en 1947, « Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach ». Malgré la numérotation I, III, IV, ils forment un tout complet (il n'y aura pas de fascicule II). En voici le plan d'ensemble. Dans le premier fascicule, l'auteur présente ce qu'il considère comme le centre de la pensée communiste, la *loi de l'histoire* selon Marx, à savoir l'immanquable décomposition du capitalisme et l'avènement du communisme; il indique ensuite comment les divers éléments de la doctrine s'ordonnent par rapport à cette prophétie centrale. Le fascicule suivant est consacré à l'ontologie du marxisme, c'est-à-dire, équivalemment, à l'athéisme matérialiste. C'est en effet à partir de la critique feuerbachienne de la religion, reprise et approfondie par Marx, que l'auteur voit découler les thèses essentielles du matérialisme historique. En appendice, quelques pages résument la doctrine marxiste de la connaissance. Le dernier fascicule a pour objet l'Ethique de Marx, telle qu'elle ressort d'une étude détaillée des Manuscrits économico-politiques de 1844. D'abondantes réflexions critiques de l'auteur accompagnent ce large exposé; elles se réfèrent souvent à l'actualité.

On retrouve dans cet ouvrage les qualités habituelles de M. Grégoire : clarté, précision analytique, effort de compréhension sympathique en contact étroit avec les textes, finesse et modération du jugement, fermeté de pensée. Elles recommandent son cours, comme un très utile instrument de travail, à qui veut s'initier sérieusement à la connaissance de la philosophie marxiste, sans parti pris de dénigrement ou d'admiration incontrôlés. Ce n'est pas un mince mérite.

Je me permettrai pourtant de dire que ces pages ne parviennent pas à rejoindre pleinement le mouvement original et profond de la dialectique marxiste. La faute en est, me semble-t-il, à la méthode utilisée. Elle ne s'inspire pas assez du processus « scientifique » que Marx a très consciemment mis en œuvre. Certes, le concept marxiste de « science » est assez ambigu, finalement. Il paraît certain, cependant, qu'il comporte un moment *critique*, qui est d'une importance capitale pour l'intelligence du système entier. D'une part, il donne à ce dernier un centre de réflexion très concret, non pas une prophétie mais une situation historique réelle, analysée dans l'amplitude de toutes ses composantes, religieuse, philosophique, politique, sociale, économique. D'autre part, cette analyse n'étant pas un simple relevé des maux dont souffre la société, mais un effort de compréhension en profondeur des phénomènes apparents, c'est la dialectique même de ce procès critique qui détermine la production d'une « science du réel » absolument nouvelle, à savoir le matérialisme historique.

Je ne dis pas que, dans cette perspective, le marxisme échappe à toute incohérence; le contraire me paraît évident. Mais bien des points de sa doctrine y revêtent au moins une coloration (pour ne pas dire : signification) assez différente de celle que leur donne le contexte dans lequel les situe M. Grégoire. Ainsi, entre autres, l'unité de la théorie et de la praxis signifie plus et mieux que la nécessité pour le penseur d'avoir œuvré manuellement; les analyses sociologiques et économiques de Marx ne sont pas seulement une enquête sur des faits à laquelle on puisse opposer une autre liste de faits; il est aussi moins facile de considérer le marxisme comme une « mystique ».

L.-Ph. RICARD.

Roger GARAUDY

**La théorie matérialiste de la connaissance.** Presses Universitaires de France, Paris, 1953; in-8°, 387 p.

L'idéalisme physique, physiologique, psychologique, métaphysique, agnostique, phénoménologique, existentialiste (j'en oublie peut-être) est faux, car l'univers matériel existait avant l'homme. Le matérialisme

est vrai, car la pensée ne peut exister sans un objet extérieur : la nature, ni sans ses conditions matérielles : le cerveau, et la biologie nous enseigne que ce n'est pas l'œil qui a créé le soleil mais le soleil qui a créé l'œil. Une théorie de la connaissance ne peut donc qu'être matérialiste, c'est-à-dire qu'elle doit observer le passage spontané de la matière à la pensée.

Nanti de ces premiers principes irréfragables, mais aussi soutenu par les « quatre pas décisifs » qu'ont accomplis de 1948 à 1952 les savants soviétiques (triomphe des théories de Lyssenko, de Pavlov, interventions victorieuses de Lénine en matière linguistique, plan de transformation de la nature sur deux continents), l'auteur entreprend en effet de décrire cette montée étonnante de la matière vers la connaissance rationnelle qu'en a l'homme. Une première partie est consacrée à la « préhistoire de la conscience ». Elle nous apprend que le mouvement, forme d'existence de la matière, n'est pas simple transformation mécanique mais « changement en général ». Non créé, simplement transmis (la notion de « force » est une mystification), ayant pour contenu la lutte des contraires (lesquels ?), le mouvement est aussi indestructible que la matière elle-même, n'en déplaise aux théories de Carnot, de Clausius et à celle de l'univers en expansion. L'expérience fournit en effet des exemples de « remontage » de l'univers, et les théories de O. Schmidt, de Ambartsoumian expliquent comment planètes et étoiles naissent à partir de l'apparente usure du mouvement. On assiste ensuite au passage de la matière non vivante à la matière vivante. Mécanisme et vitalisme, en ce domaine, sont renvoyés dos à dos, au profit des travaux d'Oparine qui permettent d'expliquer expérimentalement le « bond » qui fait surgir la vie, forme d'existence des matières protéiques, essentiellement constituée par le renouvellement incessant de ses éléments chimiques. De la matière vivante acellulaire à la vie cellulaire, de celle-ci à la complexité croissante des formes de la vie, une série de mutations du mouvement ont lieu, que rendent limpides les explications du darwinisme vivant (Mitchourine et Lyssenko) : action réciproque du vivant et de son milieu, hérédité des caractères acquis.

La deuxième partie traite de la connaissance sensible. De nouveaux bonds, qualifiés, cette fois, de « dialectiques » interviennent. Ils nous font assister à la transformation de l'irritabilité en sensation, de celle-ci en perception et pensée, par le jeu de l'adaptation d'une part et celui des réflexes inconditionnés et conditionnés d'autre part. On en conclut que sensation et perception sont, de toute évidence, les reflets immédiats de la réalité objective. Cependant, le passage de l'animal à l'homme ne s'accomplit pas sans un autre bond, « révolutionnaire » celui-ci et caractérisé par le surgissement du travail, du langage et de la vie sociale.

On accède alors à la connaissance proprement rationnelle, objet de la troisième partie. Tandis que la sensation reflète les qualités des choses, le concept reflète les « essences », c'est-à-dire les rapports objectifs de la réalité mouvante. Au delà du concept, le raisonnement, à l'aide de la

logique et de la dialectique, reflètant elles-mêmes les lois de la nature, continue, dans un progrès sans fin, d'exprimer la complexité mouvante du réel et mène l'homme à la conquête d'une « vérité absolue résultant de vérités relatives ». Ainsi, peu à peu, la « chose en soi » (le monde matériel « qui existe en dehors de mon esprit et de tout esprit et qui n'a besoin d'aucun esprit pour exister ») devient « chose pour nous ».

Tout ceci cependant risquerait de ramener à un matérialisme vulgaire, « métaphysique », si l'on n'insistait sur le rôle de « la pratique » dans la genèse de la connaissance humaine. « Pratique », c'est-à-dire, non seulement le travail productif, mais aussi la lutte des classes, l'action politique. La dernière partie de l'ouvrage montre en effet comment la Pratique, ainsi comprise, permet de situer dans leur vraie perspective et la théorie matérialiste du reflet et la théorie dialectique des lois du reflet. La conséquence s'impose : le parti marxiste révolutionnaire est seul capable d'accéder à une authentique connaissance du monde. A titre de contre-épreuve, l'analyse et la critique de la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty mettent à nu les aberrations phantastiques auxquelles aboutit une théorie de la connaissance « typiquement bourgeoise ».

Ces dernières pages disqualifient d'avance tout essai d'appréciation du livre de M. Garaudy. D'autre part, son dogmatisme, la facilité avec laquelle il se meut dans le truisme, le paralogisme, la contradiction flagrante, la répétition sans fin des mêmes pensées, sont proprement désarmants. Il suffit de lire les pages consacrées à l'ouvrage de M. Merleau-Ponty pour être convaincu que tout dialogue avec M. Garaudy est absolument impossible et qu'il est même inutile de relever l'une ou l'autre de ses incompréhensions.

Marx est un philosophe qui donne à réfléchir; son prétendu disciple n'a pas la moindre idée de ce qu'est la philosophie; son livre ne fait pas honneur au marxisme, en dépit, il faut le dire, de la mention très honorable que lui a accordée la Sorbonne, en soutenance de thèse.

L.-Ph. RICARD.

Jacques PALIARD

**Pensée implicite et perception visuelle.** Nouvelle encyclopédie philosophique. Presses Universitaires de France, 1949. 125 pages.

En de subtiles et patientes analyses, l'auteur montre que la perception n'a pas seulement valeur d'adaptation ou de comportement, mais est ordonnée à l'intelligible.

Partant de l'évaluation de la grandeur dans la perception de la distance, il fait saillir, à des plans divers, la présence de la pensée organisatrice.

En effet le « mouvement vers la lumière de la connaissance », la « projection refléxive », l'anticipation dans le sensible de la conscience intellectuelle et d'autres processus encore que décèle l'analyse de la perception visuelle, y manifestent l'émergence de toute une « pensée implicite ».

Ce mince ouvrage est une justification précieuse de l'explication intellectualiste des formes élémentaires du connaître.

Fr. EVAIN.

Mihai RALEA

**Explication de l'homme.** Bibliothèque de philosophie contemporaine. Presses Universitaires de France, 1949. 300 pages.

Posant au départ que « le matérialisme dialectique répond entièrement à tous les problèmes fondamentaux de la structure sociale tels qu'ils nous sont donnés jusqu'à présent » (p. 9), l'auteur se propose d'étudier les superstructures (psychologie, morale, art, religion), souvent négligées par les classiques du socialisme, absorbés par les fondements à établir et par l'action politique.

Les analyses gravitent autour des lois « de l'action et de la réaction réciproque qui relient d'une manière dynamique la base et la superstructure » (Engels). Cette superstructure s'explique par une dialectique du donné et du construit, dans laquelle l'homme réagit en face de la nature comme devant un obstacle qui lui permet de progresser. Le déterminisme universel n'est pas, pour autant, supprimé. L'homme est un animal capable d'hésiter devant l'obstacle qu'il peut aussi ajourner ou refouler. En définitive la liberté n'est pas dans l'indépendance mais dans la connaissance des lois de la nature.

S'inspirant de Marx, Engels, Lenine et Staline, comme aussi de Scheler et de Klages, cet ouvrage laisse le lecteur inquiet sur la valeur de l'homme dans l'anthropologie socialiste. Peut-on vraiment donner de l'homme une « explication » ? Nous ne pensons pas qu'aucune dialectique réussisse jamais à démêler « cet embrouillement, ce sujet de contradictions, cette chimère... ». Tant il est vrai que l'homme passe l'homme.

Fr. EVAIN.

Walter E. HEISTERMANN

**Erkenntnis und Sein;** *Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtlichen Ursprünge.* (Maximilian-Verlag, Detmold, 1951; in-12, 141 p.).

Manifestement, ce petit livre est le fruit d'un cours; il en a toute l'allure didactique, et de ce point de vue est excellent. Une première partie pose

classiquement le problème de la connaissance et présente critiquement ses diverses solutions modernes. La seconde partie retrace rapidement l'histoire du même problème, des origines de la philosophie grecque à Fr. Bacon.

L'auteur ne conclut pas. Il laisse entrevoir seulement qu'il chercherait la solution du problème dans une ligne de réflexion qui s'inspirerait de Kant (un Kant mieux compris qu'on ne l'a jamais fait, dit-il) et qui approfondirait la théorie du réalisme modéré (veritas est adaequatio intellectus et rei) en une « Korrespondenz-und Entsprechungs-theorie », dont il ne précise pas davantage le contenu.

L.-Ph. RICARD.

Paul FOULQUIÉ

**Morale** (Editions de l'Ecole, Paris, 1955; in-8°, 494 pages.

Le père P. Foulquié réédite, en le transformant, son Traité de Philosophie à l'usage de l'enseignement secondaire. Après la *Psychologie* (1953), la *Logique* (1954), voici la *Morale*.

On saura tout de suite ce qu'il faut penser de cet ouvrage en lisant les lignes suivantes parues dans la *Revue Libérale* (n° 11, 3e trimestre 1955, p. 3) : « L'ouvrage de Paul Foulquié... a réussi à nous tracer avec sobriété, avec exactitude, avec une parfaite clarté, les principes essentiels des principaux systèmes de morale... on y trouve tout ce que l'on peut désirer dans des livres de philosophie destinés à l'enseignement... Nous souhaitons que les ouvrages (de l'auteur) se répandent davantage parmi les étudiants des facultés d'Etat, car ils sont l'œuvre d'un esprit libéral auquel nous nous plaisons à rendre hommage, quoique nous partions de points de vue métaphysiques fondamentalement différents. En tous cas, l'ouvrage de P. Foulquié publié en 1955 sous le titre de *Morale* est celui qui, à notre connaissance, mérite plus particulièrement d'être distingué parmi tous ceux qui ont paru dans ces deux dernières années ».

Aussi, la *Revue Libérale* vient-elle de lui attribuer son prix de 250.000 francs.

On ne peut, en effet, qu'admirer la sérénité d'esprit et l'ampleur d'informations dont témoigne ce traité. Il se développe en quinze chapitres, où toutes les questions concernant les disciplines éthiques sont abordées, exposées, discutées au fil d'un plan simple.

La première partie, essentiellement psychologique, — car, dit l'auteur, « la solution d'un grand nombre de problèmes d'ordre moral est en réalité psychologique » (p. 30) — traite du sujet de la morale, à savoir : chapitre II, les conditions psychologiques de l'activité morale, qui sont les tendances naturelles, la connaissance rationnelle, la volonté et aussi

les tendances sociales; chapitre III : la réalisation de l'ordre moral, grâce aux sentiments, au vouloir, aux habitudes et coutumes; chapitre IV : les fins et moyens de l'activité morale, qui mettent en jeu à la fois le sens de la vie humaine et la rectitude de l'intention du sujet humain dans le choix de la fin comme des moyens; chapitre V : la Conscience morale, phénoménologiquement décrite et philosophiquement fondée quant à sa nature, son origine et sa valeur.

La deuxième partie expose les notions fondamentales de la morale. Ce sont essentiellement celles de « Valeur », de « Bien » et de « Devoir ». L'auteur cherche alors à déterminer le caractère essentiel de l'activité morale et la raison dernière de ses normes, dans une perspective qui associe étroitement et indissolublement la recherche du Bien et l'accomplissement du Devoir (p. 210). Les deux chapitres suivants sont consacrés aux systèmes d'Ethique, le second s'intéressant spécialement à quelques thèmes en faveur de nos jours (engagement, dépassement, personnalisme). Enfin, le chapitre XI s'occupe des aspects juridiques de la morale (loi, droit, responsabilité, sanction) et le chapitre XII de la vertu et de quelques notions analogues (mérite, héroïsme, sagesse, perfection).

La troisième partie a pour objet les applications de la Morale, dans la vie personnelle, dans la vie familiale et dans les rapports interhumains qui résultent des diverses sociétés auxquelles l'homme appartient.

Parlant de la « méthode » propre à la Morale, le P. Foulquié dit, à juste titre, que c'est celle de « l'analyse réflexive ». Il en reproduit la définition de M. Madinier : « l'analyse réflexive s'efforce de retrouver dans une pensée quelconque, la Pensée tout entière » (p. 23-24). Le seul regret à exprimer, en terminant la lecture de cet ouvrage, est que son auteur ne soit guère engagé dans cette voie de l'analyse réflexive.

L.-Ph. RICARD.

Caspar NINK s. j.

**Metaphysik des Sittlichen Guten** (Verlag Herder, Freiburg, 1955; in-8°, IX-164 p.).

A sa manière, ce livre est magistral. En possession de toutes les conclusions de la Logique, de la Psychologie, de la Cosmologie, de la Théodicée, l'auteur a fixé sa demeure dans la sphère inaltérable d'une Ontologie qui est vision des essences, de leurs lois, de leurs sens, de leurs relations dans l'unité d'un tout intelligible. Dès lors, c'est dans l'immuable et sereine lumière de l'Etre qu'il trace, d'une main ferme et décisive, l'épure parfaite d'une Ethique qui, il le dit lui-même, ne diffère pas réellement d'une Ontologie. « L'ontologie est en même temps doctrine de la Valeur et de la Fin. Les lois ontologiques de l'homme sont aussi, par conséquence

de nécessité essentielle, ses lois axiologiques, téléologiques, eudémonologiques » (101).

Chaque chapitre est une illustration rigoureuse du principe « agere sequitur esse », au sens où il signifie aussi que les déterminations de l'être spécifient celles de son agir c'est-à-dire, ici, celles de la conduite morale. « Mit dem Seienden und der ihm entsprechenden Handlung ist das Gutsein logisch notwendigerweise gegeben » (7). Sachant que l'être contingent vient de Dieu et va à Dieu, nous savons ainsi qu'il possède une structure essentielle qui est à la fois principe de sa valeur actuelle et de sa perfection future. Dans le cas de l'homme, cette structure comporte qu'il a conscience rationnelle de son essence et, par le fait même, du terme vers lequel il tend, mais aussi qu'il veuille librement utiliser ses virtualités ontologiques pour les mener à leur accomplissement immanent et, par là, les référer à Dieu, en vue de le glorifier. Dans la clarté de cette évidence ontologique, tout ce qui peut être discuté, dans un traite de Morale générale, trouve facilement sa solution.

A quoi correspond la norme morale ? D'abord (« natura prius », dit l'auteur), à l'essence même de l'homme qui est, en lui, l'image originelle constitutive, éclairante et directrice de son agir : « norma essendi est norma agendi » (28) ; et puis (« natura posterius »), au terme de perfection ontologique que vise naturellement le déploiement de l'être humain.

Se demande-t-on ce que et quels sont les principes fondamentaux de l'Ethique ? Voici la réponse : « Tous les principes qui expriment la bonté essentielle de l'homme, ses capacités, tendances et relations, sont en fait d'abord des principes fundamento-ontologiques, et métaphysico-anthropologiques, mais aussi, par étroite dépendance, fondamento-éthiques... Ainsi font partie des fondements de l'Ethique, sans exception, toutes les propositions métaphysiques vraies sur la nature, la destination et les relations réciproques des créatures et de l'homme; donc toutes les propositions de la métaphysique générale, de la théodicée, de l'anthropologie, de la psychologie et même de la cosmologie. Toute proposition philosophique vraie, le système entier de la philosophie, en n'exceptant rien, a signification éthique » (35).

Comment l'homme connaît-il l'ordre moral ? « Antwort :... durch die mit seinem ganzen Sein absolut notwendigerweise gegebene (naturgegebene) lebenspersönliche, intuitiv-ganzheitliche, hell-dunkle Seins-, Selbst-, Welt-, und Gotterkenntnis, durch das naturgegebene, lebensvolle, hell-dunkle Verstehen (Offenbaren), das durch sein Subjekt und sein inneres konstitutiv begründendes (und erhellendes) Princip, den Menschen, innerer Möglichkeitsgrund jedes akzidentellen, in Übergang von der Potenz zum Akt erfolgenden Erkennens ist, welch letzeres also gegenüber dem naturgegebenen ein abkünftiges Seins-, Selbst-, Welt-, Gotterkennen ist. » (41-42) Le P. Nink est optimiste, car il continue : « ainsi, aussitôt et aussi longtemps qu'il vit, l'homme, compte tenu de

sa manière d'être propre et surtout de son degré d'évolution, est-il toujours, d'une manière naturellement (naturgegeben) vraie et droite, bien renseigné (vertraut) sur son être, son être-bon, être-capable, être-libre, sur l'origine, la destination intérieures et extérieures, la loi et l'ordonnance de son être et de son agir, sur ses tendances, attitudes, exigences, appétits, besoins naturels, sur ce qu'il est comme ce qu'il doit être en son être et agir » (42).

On comprend dès lors ce qu'est la Conscience morale (das Gewissen). Donnée avec la nature même de l'homme, elle est l'éclairement intuitif rationnel, mais chargé de toutes les composantes vitales, psychiques, affectives d'attirance pour le bien et de répugnance au mal, en qui la connaissance immédiate des principes moraux se conjugue avec la réalité, des situations existentielles, personnelles, à propos desquelles l'homme a à se décider. Ici encore, le P. Nink manifeste un bel optimisme. « Une erreur n'est pas possible dans une manifestation de la conscience procédant de manière purement naturelle (rein naturhaft), que ce soit pour accuser, approuver ou condamner; car les dons éthiques innés de l'homme sont par nature et destination bons et droits » (62).

Je viens de donner un aperçu sur la première partie de cet ouvrage. Il permet de se faire une idée de la manière dont sont traitées les deux autres, l'une ayant pour objet la loi morale naturelle et le droit naturel, l'autre, la vertu en général et les vertus cardinales en tant que moyens de réaliser l'ordre moral. On y retrouve sans cesse le même schème d'exposition : étant donné ce qu'est l'homme, il y a en lui « ein naturgegebenes Naturgesetz », « ein naturgegebenes Recht », eine « naturgegebene Pflicht », « eine naturgegebene moralische Grundhaltung », « eine naturgegebene, lebensvolle, vernunftmässige Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes », etc...

Ce livre est magistral, disais-je. Oui, il faut le répéter, pour être équitable. Mais on devine aussi combien il peut être étonnant. La métaphysique essentialiste, qui en est l'âme, ne peut certes pas être considérée comme fausse. Il s'en faut que je le pense. Mais, s'il est un lieu philosophique où elle manifeste que, unilatéralement développée, elle ne rejoint pas exactement le drame de l'existence humaine, c'est bien en Ethique. Le drame de ce pouvoir qu'a l'homme de ne pas être fidèle à tout ce « naturgegebenes »! Je vois bien que le P. C. Nink affirme fortement l'existence du « Sollen », de la détermination libre et volontaire pour ou contre le bien et le mal. Mais, si « avec l'essence et l'existence de l'homme, sont données l'ordination et l'amour essentiel-individuel-existentiels de l'homme pour le bien moral, c'est-à-dire pour son être, son avoir, sa conduite, ses prétentions, ses exigences, ses tendances, son amour, son agir et son pâtir moralement bons, — amour du bien moral qui, de son côté, suppose une déterminité multiunifiée de sens, de valeur et de finalité dans l'être et dans les virtualités spécifiques de l'homme et, par conséquent, qui est lui-même multiunifié, plein de

sens, de valeur et finalisé de manière spécifique » (99), je vois mal comment et pourquoi l'homme reste en proie à l'urgence, si souvent douloureuse, de l'option morale.

L.-Ph. RICARD.

Roger DAVAL

**La valeur morale.** (Presses Universitaires de France, Paris, 1950; in-8°, 201 p.).

Cet essai de détermination abstraite de la Valeur morale ne manque pas d'intérêt. La démarche en est originale; elle donne lieu à une suite d'analyses minutieuses, qui témoignent d'un sens très fin et de la complexité et des exigences de la conduite morale.

Une description des caractères immédiats de la valeur, en tant que vécue, suivie d'un effort pour en dégager les implications, permet à l'auteur de définir d'abord l'essence de la valeur en général. Consistante et précaire tout à la fois, existant comme un devoir-être, la valeur ne peut finalement être comprise que comme une relation de complémentarité entre un sujet pour qui il y a valeur et un objet, qui est le support de la valeur et aussi, pour le sujet, moyen de passer d'un moins-être à un plus-être.

Cherche-t-on alors à découvrir ce qui spécifie la valeur comme « morale », on s'aperçoit que c'est celle où l'objet, support de la valeur, est proprement l'acte humain lui-même. Mais l'acte humain est complexe; il comporte un agent, une œuvre, une fin; à chacun de ces éléments est attribuée la valeur. Lequel d'entre eux faut-il donc reconnaître comme source première de la valeur ? Ce ne peut être ni l'agent seul, ni l'œuvre seule. C'est donc la fin ? Oui, mais à condition de remarquer que celle-ci s'inscrit dans un contexte qui, d'une part présuppose l'existence d'une société d'agents libres, et d'autre part fait de la fin un principe d'union entre deux agents. La valeur morale s'origine donc dans la visée d'interaction réciproque qui caractérise l'univers des consciences personnelles.

Cependant cette détermination reste insuffisante. Car la fin est toujours « fin-de-l'agent ». Dès lors, il semblerait que la valeur procède uniquement de l'intention du sujet; nous serions ramenés à Kant. Autrement dit, même s'il est vrai que la finalité de l'acte humain soit définie essentiellement par l'agir-sur-autrui, ceci ne nous dit pas quel agir-sur-autrui est bon, quel est condamnable. Poursuivant son analyse, l'auteur montre que le critère recherché se trouve finalement dans la visée d'une transmission indéfinie de l'action. Bref, la valeur morale n'est rien d'autre que la constitution d'une société des consciences humaines.

Qu'on le remarque bien, cependant, cette détermination de l'essence de la valeur morale est œuvre du moraliste, non de l'agent moral lui-même. Elle n'autorise donc pas à penser que ce dernier doive nécessaire-

ment, pour être moral, tendre explicitement vers cette fin (ceci ramènerait encore à un intentionalisme moral plus ou moins formel). Entre l'intentionnalité de l'acte (visée de la valeur morale) et l'intention réelle de l'agent, intervient sans cesse une sorte de compromis qui est l'expression et de l'ambiguïté fondamentale de la fin (en tant que valeur toujours concrètement indéterminée), et de l'aspect dramatique de la condition humaine.

En liant la valeur morale à la promotion de la réciprocité des consciences, M. R. Daval me paraît avoir exprimé un aspect essentiel pour une compréhension de la conduite morale; aspect habituellement trop négligé. Je regrette cependant que, si développées partout ailleurs, ses analyses restent, sur ce point précis de l'univers des consciences, plutôt courtes. Peut-être était-ce inévitable, étant donné son propos. En effet, M. Daval ne cache pas sa dépendance vis-à-vis de M. Scheler et de N. Hartmann. Certes, il les critique et les dépasse sur un point ou l'autre; cependant il reste dans la perspective strictement phénoménologique qui était la leur. Or, pour justifier pleinement la thèse de ce livre, il faudrait sans doute s'engager dans la voie d'une analyse plus spécifiquement réflexive et dialectique. Par le fait même, me semble-t-il, on adhérerait un peu moins que ne fait l'auteur aux critiques que les phénoménologues allemands adressaient à Kant.

L.-Ph. RICARD.

Gilbert MAIRE

**L'homme et la femme; l'instinct sexuel et l'amour.** (La Colombe, Paris, 1952; in-8o, 204 p.).

Bien que son objet ait donné lieu déjà à maintes études, ce livre ne manque pas d'originalité. Défendant, à juste titre, la transcendance de l'amour par rapport au désir charnel, il établit sa thèse sur une sorte de dichotomie radicale qui rabat la vie sexuelle humaine au plan strictement biologique de la reproduction et de la vie de l'espèce, et exalte la spiritualité pure de l'amour. Ainsi, l'homme et la femme, simples animaux quant à leur comportement sexuel, trouvent-ils dans l'amour un moyen de s'évader de l'animalité.

Vivement et vigoureusement écrit, bien informé en sexologie et génétique, riche en notations psychologiques, l'ouvrage de G. M. contrebalance heureusement la bienveillance trop prompte avec laquelle, parfois, les défenseurs mêmes de l'amour spirituel accueillent certains thèmes naturalistes. A ce titre, il rend service et force à réfléchir. Emporte-t-il aussi la conviction ? C'est une autre affaire. Il n'est sans doute pas nécessaire, pour sauvegarder la valeur spirituelle de l'amour humain, de diviser ainsi l'être humain en deux : instinct et esprit. Ce dualisme, qui

réduit le corps et toutes ses données à un rôle purement instrumental, ne paraît pas faire suffisamment droit à la présence de l'esprit à la racine même du comportement sexuel humain. En rigueur de terme, y a-t-il seulement un « instinct » sexuel humain ?

L.-Ph. RICARD.

---

# BIBLIOGRAPHIE

## OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

**Alain,** *Lettres sur la philosophie première*, P. U. F., 1955.

**R. Berlinger,** *Das Nichts und der Tod*, *V. Klostermann*, Frankfurt a. M., 1955.

**C. Boyer,** *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, nouvelle édition, Officium libri catholici, 1955.

**G. del Vecchio,** *La verita nella morale et nel diritto*, Studium, Roma, 1954.

**C. J. de Vogel,** *Greek Philosophy*, Brill, Leiden, 1953.

**J. R. Geiselmann,** *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, Herder, Freiburg, 1955.

**D. Henderson et R. D. Gillespie,** *Manuel de psychiatrie*, P. U. F., 1955.

**H. E. Hengstenberg,** *Der Leib und die letzten Dinge*, Pustet, Regensburg, 1955.

**J. Hoffmeister,** *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, F. Meiner, Hamburg, 1955.

**G. P. Klubertanz.** *Introduction to the Philosophy of Being*, *Appleton-Century-Croft*, New-York, 1955.

**J. Kopper,** *Die Metaphysik Meister Eckharts*, *West-Ost-Verlag*, Saarbrücken, 1955.

**L. Lavelle,** *Traité des valeurs*, P. U. F., 1955.

**L. Lavelle,** *De l'intimité spitiruelle*, Aubier, 1955.

**R. Le Senne,** *La découverte de Dieu*, Aubier, 1955.

**C. Ottaviano,** *Metafisica dell'essere parziale*, A. Rondinelli, Napoli, 1955.

**J. Pucelle,** *Le temps*, P. U. F., 1955.

**K. Schilling,** *Geschichte der Philosophie*, E. Reinhardt, Basel, 1951.

**F. Schneider,** *Philosophie der Gegenwart*, E. Reinhardt, Basel, 1953.

**R. Troisfontaines,** *De l'existence à l'être*, Nauwelaerts, Vrin, 1953.

**Le centre de documentation**
**du centre national de la recherche scientifique.**

publie mensuellement un *BULLETIN ANALYTIQUE* dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques publiés dans le monde entier.

Cette revue bibliographique mensuelle, l'une des plus importantes du monde puisqu'elle signale, chaque année, environ 100.000 articles et mémoires, est scindée en trois parties :

— la première, consacrée aux sciences physico-chimiques et aux techniques connexes;

— la seconde, aux sciences biologiques, à l'agriculture et aux industries alimentaires;

— la troisième, à la philosophie.

(Cette dernière partie paraît trimestriellement.)

Des *Tirages à part* sont mis, en outre, à la disposition des spécialistes.

Le **Centre de documentation du C. N. R. S.** fournit également la reproduction photographique sur *microfilm* ou sur *papier* des articles signalés dans le *BULLETIN ANALYTIQUE* ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

Depuis le 1er juillet 1954, le *Centre de documentation du C. N. R. S.* livre également chaque mois, sur microfilm, une *REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PERIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES.*

Une liste des 250 revues photographiées est communiquée sur demande.

Cette revue s'adresse particulièrement aux chercheurs, ingénieurs, techniciens, aux établissements désirant une information extrêmement rapide.

*BULLETIN ANALYTIQUE*

ABONNEMENT ANNUEL

(Y compris table générale des auteurs).

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| 1re *PARTIE.* — Mathématiques, Physique, Chimie Sciences de l'Ingénieur | 6.000 | 7.000 |
| 2e *PARTIE.* — Biologie, Physiologie, Zoologie, Agriculture | 6.000 | 7.000 |
| 3e *PARTIE.* — Philosophie | 2.500 | 3.000 |

TIRAGES A PART

1re *PARTIE*

| | | |
|---|---|---|
| Section I. — Mathématiques pures et appliquées. Mécanique. Physique mathématique | 1.050 | 1.300 |

| | | |
|---|---|---|
| Section II. — Astronomie et Astrophysique. Physique du globe | 1.350 | 1.600 |
| Section III. — Généralités sur la Physique. Acoustique. Thermodynamique. Chaleur. Optique. Electricité et Magnétisme | 1.800 | 2.000 |
| Section IV. — Physique corpusculaire. Structure de la matière | 900 | 1.150 |
| Section V. — Chimie générale et Chimie physique | 900 | 1.150 |
| Section VI. — Chimie minérale. Chimie organique. Chimie appliquée. Métallurgie | 3.300 | 3.675 |
| Section VII. — Sciences de l'Ingénieur | 2.250 | 2.500 |
| Section VIII. — Minéralogie. Pétrographie. Géologie. Paléontologie | 1.050 | 1.300 |

2e PARTIE

| | | |
|---|---|---|
| Section IX. — Biochimie. Biophysique. Sciences pharmacologiques. Toxicologie | 1.800 | 2.000 |
| Section X. — Microbiologie. Virus et Bactériophages. Immunologie | 1.200 | 1.325 |
| Section XI. — Biologie animale. Génétique. Biologie végétale. | 3.300 | 3.675 |
| Section XII. — Agriculture. Aliments et Industries alimentaires | 1.050 | 1.300 |

3e PARTIE

| | | |
|---|---|---|
| Sociologie | 1.000 | 1.200 |

N. B. — Les abonnés aux **Tirages à part** de la première ou deuxième partie du Bulletin Analytique peuvent recevoir la **Table générale des auteurs** aux conditions suivantes :

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Première partie | 600 | 700 |
| Deuxième partie | 600 | 700 |

REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PÉRIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Abonnement annuel | 6.000 | 7.000 |

S'adresser au Secrétariat
**du Centre de documentation du C. N. R. S.**
16, rue Pierre-Curie, Parie (5e), CCP., Paris 9131-62.

## TABLE DES MATIÈRES



---


*Le Gérant :* Henry BEAUCHESNE

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE). — 2491
Dépôt légal : 1[er] trimestre 1956.

## BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES

**Essai critique sur l'hylémorphisme,** par Pedro DESCOQS.

**Thomisme et méthode,** par Jean RIMAUD.

**Pour qu'on lise Cournot,** par F. MENTRE.

**La critique de la connaissance,** par J. de TONQUEDEC.

**Le « Vinculum substantiale », d'après Leibniz,** par Maurice BLONDEL.

**Aristote, études sur la « Politique »,** par M. DEFOURNY.

**Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe,** par Jacques FARGES.

**La communauté des Puissances,** par Yves de LA BRIÈRE.

**Les sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme français** par Roger VERNEAUX.

**La pensée religieuse de Montaigne,** par Mathurin DREANO.

**La liberté humaine et le concours divin d'après Suarez,** par Paul DUMONT.

**La personnalité littéraire de Newman,** par F. TARDIVEL.

**La finalité morale dans le Bergsonisme,** par E. ROLLAND.

**Au souffle de l'Esprit Créateur,** par Paul VIGNON.

**Unité et vie,** par Jules CARLES.

**La Personne incarnée,** par Auguste BRUNNER.

**Le traitement moral des nerveux** par le Dr STOCKER.

**Le vrai visage de Kierkegaard,** par P. MESNARD.

**Pindare et Platon,** par Édouard des PLACES.

**Phénoménologie de la vérité,** par Hans URS VON BALTHASAR, traduit par R. GIVORD.

**Esquisse d'une théorie de la connaissance,** par Roger VERNEAUX.

*Pour paraître prochainement :*

**Donoso Cortès,** par J. CHAIX-RUY.

**De la psychanalyse à la psychosynthèse,** par le Dr STOCKER.

Imprimé en France